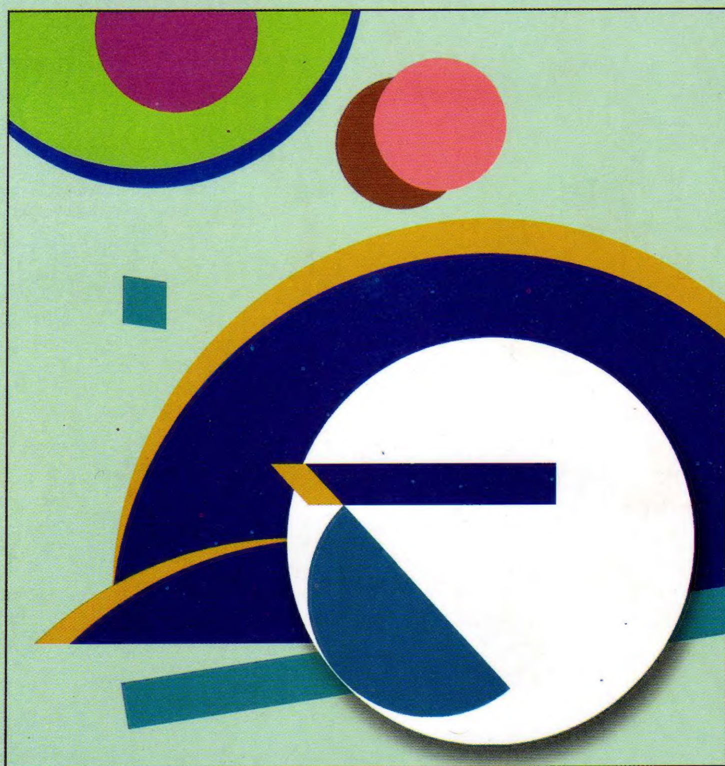
A L I H A R B

دراسات فكر
STUDIES

علي حرب

هكذا أقرأ
ما بعد التفكيك





٤٥

هكذا أقرأ
ما بعد التفكيك

هكذا أقرأ ما بعد التفكيك / دراسات ـ فكر
د. علي حرب / مؤلّف من لبنان
الطبعة الأولى ، ٢٠٠٥



المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر
المركز الرئيسي :
بيروت ، الصنايع ، بناية عيد بن سالم ،
ص.ب : ٥٤٦٠-١١ ، العنوان البرقي : موكيّالي ،
هاتفاكس : ٧٥١٤٣٨ / ٧٥٢٣٠٨
التوزيع في الأردن :
دار الفارس للنشر والتوزيع
عمّان ، ص.ب : ٩١٥٧ ، هاتف ٥٦٠٥٤٣٢ ، هاتفاكس : ٥٦٨٥٥٠١
E-mail : mkayyali@nets.com.jo
الإشراف الفنّي :
®
لوحة الغلاف :
زهير أبو شايب / الأردنّ
الصفّ الضوئيّ والتنفيذ الطباعيّ :
رشاد پرس / بيروت ، لبنان

ISBN 9953-36-807-4

فكر دراسات
STUDIES

علي حرب

هكذا أقرأ

ما بعد التفكيك



إلى فاتنة،

التي بدعمها وصبرها،

كان لي أن أقرأ ما قرأتُه

تصدير

الحقيقة والقراءة

الحقيقة والقراءة

أصبح مصطلح القراءة من أكثر المفردات شيوعاً وتداولاً، بعد أن تعدى المجال الذي وضع له أو تشكل معه في الأصل اللغوي: القراءة في الكتب عامة أو نقد النصوص بصفة خاصة.

ما استجد هو أن المصطلح يُستخدم اليوم، بمعنى أوسع، لكي يشمل الأحداث والتجارب والأعمال التي تنتج حولها الكتابات والنصوص، بل هو بات يشمل أي معطى كان، لكي يتصدر مفردات الخطاب المتعلقة بالفهم والتشخيص أو بالتقييم والتقدير.

من هنا أصبحت كلمة «قراءة» شائعة على لسان الخبراء والمعلقين والاستراتيجيين، وكل من يهتم بدرس واقع معين وتشخيصه لرصد دلالاته أو تقدير احتمالاته أو استخلاص دروسه أو التأثير في مجرياته، على ما تُعامل التطورات السياسية أو الأزمات الاقتصادية أو المعضلات الأمنية.

ومن هنا أيضاً صار التقييم، سلباً أو إيجاباً، معياره القراءة للمعطيات، على سبيل المفاضلة، بين من لا يحسن القراءة، وبين من يحسن، باستقراء واقع أو رصد ظاهرة أو فهم حدث أو تحليل موقف أو تفكيك مشكلة أو معالجة أزمة.

حتى في مجال لعبة الكرة، التي صار لها نقادها، إنما تستخدم كلمة

قراءة لتقييم أداء اللاعب الجيد الذي يحسن قراءة الموقف واستباق الأمور، إما بتوقع وجهة الرد من جانب خصمه، أو بمفاجأته بما هو غير متوقع من الردود والضربات.

هذا شأن اللاعب الجيد، القادر على الخلق والابتكار، في الأسلوب والأداء، على ساحته أيًا كان حقل اللعب. إنه يلعب على نحو يخربط الحسابات ويخلط الأوراق، فيغير في مجرى اللعبة، بقدر ما يحسن إدارتها بخلق وقائع لم تكن بالحسبان، أو بقدر ما يقرأ، في ما يقع، ما لا يحسن قراءته سواه من الوجوه والأبعاد والاحتمالات.

وهكذا تكتسح مفردة «القراءة» شاشة الرؤية إلى حد يكاد يزيح مفردة «الحقيقة» من مركز الصدارة، وينزلها عن عرشها الذي تخلع، من فرط التسبيح بحمدها والمتاجرة ببضاعتها، لدى عشاقها من الفلاسفة والمنظّرين أو الدعاة والمثقفين.

وهذا مآل البحث عن حقيقة مطلقة أو متعالية على الأحداث والوقائع والمجريات: الجهل بالحقيقة أو الوصول بها إلى باب موصود. ذلك أن المُعاش والمتاح على أرض الممارسة وفي أتون التجربة هو القدرة المستمرة على الخلق والتشكل أو على التحول والتبدل، سواء تعلق الأمر بمسلسل الأحداث أو بتسلسل الأفكار، بكتاب الطبيعة أو بعالم الفكر.

حتى في الميادين العلمية الصرفة، لم تعد القضية تتعلق بنظريات نهائية نقبض بها على حقيقة الواقع، بقدر ما تتعلق بفتح حقول ومجالات أو بناء صيغ ونماذج تفسر الظاهرات وتخضع للتطوير أو التغيير، بقدر ما يعاد معها بناء الواقع باستمرار. هذا ما تشهد به المقولات العلمية كالجينة والذرة. فعندما تتحول الواحدة منها إلى مبدأ مطلق للتفسير، تمسي كالمبدأ الغيبي الأوحد، أي تدّعي تفسير كل شيء، لكي لا تفسير شيئاً. وهكذا

فالعالِم ليس مجرد محقق، بقدر ما هو أيضاً خالق وصانع للمناهج والنماذج والنظريات وسوى ذلك من الوقائع المعرفية.

في أي حال، ما نستخدمه اليوم، هو عبارة «قراءة الوقائع» أكثر مما نستخدم عبارة «معرفة الحقيقة». وثمة فارق بين المقولتين من غير وجه:

1 ـ الوجه الأول هو أن المعرفة، بمعناها التقليدي أو الحداثي، تهتم بالوصف والعبارة، أو بالكشف والبرهنة؛ في حين تتعدى القراءة ذلك نحو المجاز والإشارة، وتعنى بالأثر والفاعلية، أي بما يتركه الكلام من الأصداء والظلال أو بما يولده من التفاعلات والتداعيات. من هنا تنفتح القراءة على ألاعيب اللغة وآليات التأويل، أو على أنماط السرد وسياقات الكلام، أو على استراتيجيات المحادثة وقواعد المداولة.

2 ـ الوجه الثاني أن معرفة الحقيقة، بمعناها المعتاد، تمارس كفعل ذهني محض يصدر عن ذات متعالية تتماهى مع ذاتها، وتتوجّه إلى الأشياء عينها، بقصد التطابق معها والقبض على ماهيتها، ولكن بعد إسقاط وقائع العلامة واللغة والخطاب والسياق؛ وهذا ما تستعيده القراءة، إذ هو يشكل بالنسبة إلى المعرفة ليس مجرد أداة أو وسيط، بل الجسد والشرط أو الوسط والمبنى أو الموقع والخريطة.

3 ـ الوجه الثالث أن نظريات المعرفة تنتمي إلى الأطوار التي ساد فيها الفكر الماورائي والمتعالي، حيث منطق التطابق بين الذات العارفة وموضوع المعرفة، وحيث الشاغل هو البحث عن الأحكام الضرورية والكلية. في حين أن عمل القراءة يتجاوز العلم بالأسباب ومعرفة الشروط المسبقة، باجتراح إمكان يجري معه خرق الشروط وخربطة سلاسل الأسباب أو مسلسل الاستدلالات وبصورة تتغير معها خرائط الفهم ومبادئ التصنيف بقدر ما تتغير علاقات القوة وقواعد اللعبة.

4 ـ الوجه الرابع أن ما يهم في نظرية المعرفة هو كشف الحقيقة ووصف الماهية أو جوهر الموضوع وثبات المعطى أو صحة المقولة ويقين النتيجة؛ في حين أن الأهم في استراتيجية القراءة هو واقعة الخلق وبناء الحقل، أو موقع القارئ وزاوية الرؤية، أو إدارة القضية وتداول الفكرة. وهكذا فمصطلح «الحقيقة» ينتمي إلى مملكة العين والثبات والمطابقة والحتمية والتطبيق؛ في حين أن القراءة تنفتح على مفردات الاختلاف والتعدد أو الاستراتيجية والرهان أو الخلق والتحول.

5 ـ الوجه الخامس أن معرفة الحقيقة تتجه نحو الماضي لكشف ما جرى أو ما حدث بصورة بعدية. فالحدث يسبق هنا المعرفة التي تتشكل بعد فوات الأوان: في حين أن القراءة قد تستبق الحدث وتسهم في صنعه. ولذا فالذي يقرأ جيداً أو بصورة فعالة وراهنة، هو الذي يعرف كيف يغير أفكاره وأدواته، لكي يكون على مستوى الحدث، وعلى قدر المسؤولية، بحيث يشارك في إنتاج الحقائق وسط المشهد وفي إدارة اللعبة على المسرح.

من هنا فإن «الحقيقة» هي في الغالب من شأن الباحث المُحقق[1]

---

(1) قد يكون مصطلح الحقيقة أكثر مصداقية وإجرائية على الصعيد الحقوقي أو الجنائي. ولكن حتى في هذه الحالة، تشكل معرفة الحقيقة واقعة مفتوحة على التعدد والاختلاف في التفاسير والقراءات، باختلاف المواقع والهويات أو المدارس والاستراتيجيات. وإذا كان من المهم معرفة الحقيقة، في القضايا الجرمية، بحق الأفراد أو الإنسانية، بقصد الجزاء والقصاص، أو النقد والمحاسبة، لاستخلاص الدرس والعبرة، كما هي الحال في التفجيرات الإرهابية التي لا يعلن مرتكبوها عنها، فإن من المهم أيضاً، على الصعيد الوجودي، الالتفات إلى ما تفتحه هذه الأعمال من الإمكانات للتفكير والعمل، أو ما تخلقه من المفاعيل والأصداء والتداعيات، التي تتغير معها قواعد اللعبة أو تنقلب الموازين بقدر ما تتخربط الحسابات الاستراتيجية.
إن الحقيقة ليست مجرد اكتشافها، وإنما هي أيضاً وخاصة طاقتنا الحية على أن نتحول، بعد معرفتها، بصورة خلاقة، على سبيل التجاوز والتركيب والبناء، بحيث تتغير معها العقليات والأنظمة والسياسات. وهذا هو الرهان: أن نتغير عما نحن عليه، بخلق الوقائع وإنتاج=

بمعاييره المسبقة وقوالبه الضيقة، في حين أن «القراءة» هي من شأن الاستراتيجي الخالق الذي يهتم بكسر القوالب والخروج على السائد من المعايير والقواعد، لبناء قدرات أو إطلاق مبادرات تتعامل مع ما ينكشف من الحقائق كإمكانات يجري اجتراحها أو بناؤها لفتح مجالات وفرص للتفكير والتعبير أو للعمل والإدارة بصورة غير مسبوقة، ولكن إيجابية وبناءة، ثرية وفعالة.

6 ـ وأخيراً فإن مفردة الحقيقة، باتت مشحونة بمضامين إيديولوجية، ماورائية أو طوباوية، بقدر ما تبدو ذات طابع مطلق أو جوهري أو مرآوي أو أحادي، وبقدر ما تصدر عن إرادة المماهاة والتيقن أو تجسد منطق المطابقة والتحكم. الأمر الذي يحيل هاجس المعرفة بالحقيقة إلى صنم يعبد، أو إلى نظام مغلق، أو إلى يقين فاشي كما في الحالة القصوى؛ في حين أن فعل القراءة هو من حيث البنية علائقي، تعددي، ديناميكي، بقدر ما هو من حيث الفاعلية ذو طابع استراتيجي، عملاني، تداولي. وهكذا فنحن إذ نقرأ، في ما يحدث ويتشكل أو يتغير ويتحول، لا نبحث عن جواهر ثابتة أو عن حقائق نهائية، ولا نذعن لأقانيم مقدسة أو نتعبد لأصنام عقائدية، وإنما نقرأ الوقائع لكي نخلق حقائق جديدة قد يتغير معها مفهوم الحقيقة بالذات[1].

ولا يعني ذلك أن مفردة «القراءة» تلغي مفردة «الحقيقة». من يفكر بمنطق الإلغاء، يغرق من جديد في ثنائية ماورائية خانقة تشل طاقة الفكر بقدر ما تضعه بين فكي الكماشة، الصح والخطأ، الحق والباطل، المطابقة

=الحقائق التي تسهم في توسيع أو تعزيز أو اجتراح ما يحتاج إليه العمل العام أو البناء المشترك، من الأطر والصيغ أو الأدوات والتوسطات.

(1) راجع بهذا الصدد كتابي: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي 1993.

والهرطقة. المسألة تتعلق بإنشاء علاقات مغايرة مع الحقيقة تشحن معها بمعان جديدة تجعلها أقل تجريداً وتعالياً ووحدانية أي أكثر تداولية وإجرائية وراهنية، من خلال فتحها على مفردات الخلق والابتكار، أو التجاوز والتركيب، أو الصرف والتحويل، أو الإدارة والتسيير. بهذا المعنى يشكل فعل المعرفة أو الكشف، بحسب الفكر المركب، وجهاً من وجوه فاعلية القراءة، بما هي رهان على إحداث تحول خلاق أو إجراء تغيير بناء.

ولذا نحن لا نقرأ لمجرد أن نعرف، باسم مبدأ غائب، ما هو كائن أو مخلوق، على سبيل المماهاة، أو الصدوع بالأمر، وإنما لكي نشارك أو ننخرط في لعبة الخلق، عبر اختراع الأسماء أو اجتراح الدلالات، أو بهتك البداهات وكشف المحجوبات، أو بخرق الحدود واجتياز العقبات، عبوراً نحو عوالم جديدة تنشأ معها علاقات مغايرة بين الأشياء، بقدر ما تنتج وقائع جديدة. وذلك هو رهان القراءة: أن يقرأ الواحد، لكي يخلق ويبتكر، فيما هو يكتب ويفكر، لكي يتغير ويغير، عبر ما تنسج منه القراءة من سلاسل الإحالة وشبكات الاستعارة أو مجازات الخيال ومركبات الفهم.

ولذا، مع كل قراءة خصبة وفعالة، نعبر نحو أفق جديد، تتشكل معه بؤر جديدة للمعنى أو تتغير خرائط الفهم، بقدر ما تتغير شروط الإمكان وسلاسل الأسباب أو تخربط الحسابات العقلية وتخلط الأوراق الاستراتيجية.

هذا ما يجعلني أعنون فصول هذا الكتاب التي هي قراءة في النصوص، بنوع خاص: «هكذا أقرأ». وأنا أخالف بذلك نيتشه ومن سار على منواله في كتابه: هكذا تكلم زرادشت. فمن المحال القبض على ما فكر فيه زرادشت. المتاح هو قراءته نصوصه بصرفها وتأويلها، أو تحويلها وإعادة خلقها. وهذا ما فعله نيتشه في كتابه: ما قاله هو كلام

على الكلام بلغ من قوة الخلق والتأثير حداً يكاد يمحو فيه صورة الأصل ويحل محله. وهكذا فإن قراءة نيتشه هي خلق جديد يتضاعف مع النص، باختراع صورة جديدة لزرادشت استُحدث معها أفق فكري جديد، واستخدمت عدة مفهومية، على نحو غير مسبوق ولا متوقع هو أكثر خرقاً وفاعلية.

ولذا لا أقول أيضاً هكذا تكلم جاك دريدا. وإنما أقول هذه قراءتي لدريدا التي تجسّد استثماراتي الفكرية في الحقل الذي اكتشفه. فما نقوله حول النص، أي نص، ولو كان نصاً لنا نحن ألّفناه، هو في النهاية نص آخر لمعنىً يندّ عن الحصر باستمرار.

كذلك الأمر بالنسبة لكتاب نصر حامد أبو زيد الذي نسج فيه على منوال نيتشه: هكذا تكلم ابن عربي، نحن هنا إزاء استعارة خادعة، تصدر عن مفهوم يعيدنا إلى ما قبل المنجزات التي أسفرت عنها علوم القراءة والنص. فما قاله أبو زيد هو مجرد تأويل لابن عربي من بين تأويلات أخرى. هذا مع تفاوت القراءات من حيث أهميتها وقوتها على الاجتراح والخرق والتأثير، بالتخييل الخلاق والمجازات المبتكرة والمفاهيم الخارقة. فالقراءة الخصبة هي حقاً جرح واجتراح، على ما يقرأ النصوص الدكتور محمد شوقي الزين قراءة فلسفية خصبة واعدة[1].

في أي حال إن مفردة القراءة تجتاح مساحة الخطاب، مقدمةً بذلك مثالاً على أن الكلمة تحيا حياتها ويتسع معناها باتساع مجالها التداولي وخرقها للمواضعات اللغوية عبر المجازات المبتكرة والاستعارات

---

(1) راجع بهذا الخصوص محمد شوقي الزين: الاختلاف، أكثر من لغة أكثر من قناع، مجلة= =«كتابات معاصرة»، العدد 50 حزيران/ تموز 2003.

الفريدة[1]. وكل مجاز هو عبور نحو فضاء جديد تنكسر معه قوالب المعرفة وحتميات الواقع، على نحو يغني إمكانات الوجود ويثري عالم الفهم ومفردات اللغة.

خلاصة القول في هذا المفتتح: ما أصل إليه وأعبِّر به بكلماتي أو أعَبُر معه بقراءاتي، المجموعة في هذا الكتاب، هو أن القراءة في الأسماء والأحداث، أو في الكلمات والأشياء، أو في ما يتردد بين ذلك، أي بين النص والواقع، هي خلق وابتكار بقدر ما تصدر عن غنى التجربة وفرادة اللغة، أو بقدر ما تنطق عن هوى المعرفة وتجسد متعة النص وإرادة الحضور والفاعلية.

---

(1) هذا هو مصير كلمة «تسونامي» التي برزت إلى الاستعمال بعد الكارثة التي أحدثها طوفان الموجة العملاقة التي اجتاحت سواحل بعض بلدان جنوبي آسيا في نهاية العام 2004، لكي تقتل وتدمر على نحو مرعب. فكلمة «تسونامي» أخذت تطلق على الأحداث السياسية التي لها مفاعيل الكارثة، كما يفعل بعض المحللين والسياسيين في قراءة التطورات والأزمات.

مقدمة

ما بعد التفكيك

ما بعد التفكيك

ما حدث من توسع وتغير في استعمال مصطلح القراءة، إن في الحقل أو في المفهوم، يقلب العلاقة بين النص والواقع. لم تعد هذه العلاقة وحيدة الجانب والاتجاه، بل أصبحت مركبة ومزدوجة أو متداخلة وملتبسة، بمعنى أنها تتشكل وتُبنى بتغيير كل واحد من الطرفين الداخلين في بنائها.

علاقة متحولة

ما تغير من جهة الواقع هو أن الواقع نفسه أصبح موضوع القراءة، بقدر ما يُعامل كنص ويقرأ بصفته مُثقلاً بالمعاني أو محمَّلاً بالدلالات[1]، مما يجعله محتاجاً إلى من يتدبر معناه بالتفسير والتأويل.

من هنا نجد الاستراتيجيين يتعاملون مع المواقف والأعمال البشرية بوصفها «رسائل» تحتاج إلى من يحسن قراءتها ويفك رموزها، كما تُقرأ

(1) قد يبدو التعامل مع الواقع كنص أو كلغة ليس بالموقف الجديد. فمن المعلوم أن الفكر اللاهوتي تعامل مع العالم بكائناته ومخلوقاته بوصفها آيات تدل على عظيم القدرة وعجيب الصنعة من جانب الخالق والموجِد. وفي المقابل إن الاتجاه الفكري الحديث، بميله إلى نزع الطابع الديني والسحري عن العالم، تعامل مع الطبيعة كنص مكتوب بلغة رياضية، كما قرأه غاليلو. غير أن الجدة لا تكمن هنا في توسيع مصطلح القراءة من حيث المجال، بل أيضاً وخاصة في التغير الذي طرأ على مفهوم القراءة، كما سبق الإيضاح في مفتتح هذا الكتاب.

أحياناً التطورات السياسية. فالموقف الجديد الذي يتخذه أحد اللاعبين على المسرح السياسي يعتبر رسالة موجهة إلى خصومه وحلفائه على السواء، عليهم أن يحسنوا قراءاتها وتأويلها.

على هذا النحو تُعامل، أيضاً، الأعمال الإرهابية، أي تقرأ كإشارات موجهة من طرف إلى آخر، يُفترض فيه أخذ العلم أو رد الجواب واتخاذ الرد المناسب:

وما تغير من جهة النص، هو أن النصوص أصبحت، منذ زمن، تعامل كوقائع خطابية لها منطقها وقوانينها أو كأحداث فكرية لها أثرها ومفاعيلها، بصرف النظر عن مراد مؤلفيها. لم يعد النص مجرد ناطق باسم المؤلف أو مجرد مرآة تعكس الواقع، بل أصبح هو نفسه واقعة تخضع للدرس والتحليل، ليس فقط، من حيث منطوقه وطرحه، بل أيضاً وخاصة من حيث بنيته ومنطقه وآلية عمله، أو من حيث قواعد تداوله وتشكيل سلطته؛ ولذا أصبح النص، كواقع خطابي، حقلاً لإنتاج الأفكار والمعارف، على نحو تتغير معه مفاهيمنا للفكر واللغة أو للمعرفة والحقيقة، وكما تفيدنا بذلك المنجزات التي أسفرت عنها فتوحات الدرس المعرفي حول الخطابات والنصوص والرموز اللغوية.

قد تكون اللغة في منشأها مجرد وظيفة للتبليغ، أي أداة للتعبير عن الحاجات والأغراض، بحسب تعبير اللغويين القدامى. ولكنها لم تعد كذلك، بعد هذه العصور الطويلة والتجارب البشرية المديدة، من التخيلات الأسطورية والمجازات الشعرية والحكايات الرمزية والآثار الأدبية والأنظمة المعرفية والأنساق المجردة والتراكيب المفهومية... فقد استقلت وبات لها كينونتها، بحيث لم تعد مجرد واسطة بين الناس، وإنما تشكل عالماً من الإمكانات الخصبة، المعرفية والجمالية، للتفكير والتعبير، بقدر ما باتت

حقلاً للشرح والتفسير أو للصرف والتأويل أو للخلق والتحويل، بعوالمها الرمزية وفضاءاتها الدلالية ولغاتها المفهومية واستعمالاتها الفنية. بهذا المعنى فهي تنشىء العالم بقدر ما تتحدث عنه، وتصنع الواقع، بالكلمات، بقدر ما تتحول هي نفسها إلى وقائع لها آثارها ومفاعيلها.

من هنا المفارقة والإشكال في دعوى المعرفة بالواقع. ثمة عائق وجودي تمثله اللغة، فيما هي تسمي الأشياء أو تصف العالم، إذ هي تشكل واقعاً لا يمكن إهماله أو وسيطاً لا يمكن رفعه، ما يجعل من المحال أن تتماهى مع ما تسميه أو تصفه أو تُعرب عنه. المتاح هو أن تقوم بتحويله وتغييره، على نحو ما، عبر أنساق العلامات وخرائط الدلالة أو عبر ألاعيب البلاغة وشبكات الفهم.

وهكذا أصبحت العلاقة بين النص والواقع تفهم على نحو تحويلي: الواقع يقرأ كنص له معناه بقدر ما تعامل الوقائع كعلامات ورسائل؛ وفي المقابل تعامل النصوص كوقائع لها فعلها وأثرها في تشكيل الواقع نفسه.

واقعة مضافة

كل قراءة في الواقع المُعطى تخلق واقعها، أي تشكل معطى جديداً يسهم في تغيير الواقع؛ تماماً كما أن كل تطور على أرض الواقع يحمل على تغيير في اللغة والخطابات والمفردات. كل قراءة في النص تشكل «واقعة مضافة»، كما أن كل قراءة في الوقائع تسهم في تجديد النصوص والمعنى.

نحن إذن إزاء صنفين من الوقائع والتشكيلات لا انفكاك لأحدهما عن الآخر: الوقائع الخطابية وغير الخطابية، واقع القراءة وقراءة الواقع. والعلاقة بينهما تشبه العلاقة بين اللغة وما وراء اللغة، أو «اللغة الشارحة»، كما كان يقول المناطقة القدامى. وفي اللغة الشارحة يدور الكلام على الكلام، وتتحدث اللغة عن نفسها أي تجعل موضوعها اللغة عينها.

من هنا ثمة فجوة مزدوجة في قراءة النص الذي هو قراءة في الواقع؛ فجوة بين الكلمات والأشياء تضاعف الفجوة بين الكلمات والدلالات. فإذا كانت اللغة تخلق واقعها، فيما هي تخبر عن الواقع، فإن القراءة في النص، تشكل هي الأخرى نصاً مضاعفاً فيما تدعي الوقوف على حقيقة النص، أي تنتج حقيقة جديدة، فيما هي تزعم النص على الحقيقة.

هذه الفجوة الأصلية تحمل على التخلي عن منطق المطابقة والشفافية والثبات والوحدانية، للتمرس بمنطق الخلق والاختلاف والتحول والتداول. وهكذا، فنحن إذ نفكر في العلاقة بين النص والحقيقة، أو بين المصطلح والمرجع، أو بين المنطوق والمفهوم، نجد أنفسنا أمام ثلاثة مستويات في الوجود، تجسدها العلامات والدلالات والكائنات، يحيل بعضها إلى بعض ويسهم واحدها في تشكيل الآخر وتغييره بصورة من الصور.

الواقعة وممكناتها

الواقعة أكانت خطابية أم غير خطابية هي جملة إمكاناتها بقدر ما هي عالم مفتوح على الاحتمالات والمفاجآت، أو على المغيّبات والمجهولات. هذا شأن كل واقعة بمكوناتها وعواملها، أو بتداعياتها وأصدائها، أو بآثارها ومفاعيلها، أو بترجيعاتها وارتداداتها، أو بمفارقاتها وتناقضاتها. ولذا لا واقعة أو ظاهرة أو حادثة تقرأ على نحو أحادي الدلالة والوجهة، إلا على سبيل القصور والعجز والفقر، سواء تعلق الأمر بمعطى طبيعي أم بعمل بشري وصنيع ثقافي.

هذا شأن كل واقع: إن هويته أو ثمرته، إنما تتوقف على طريقة التعاطي معه، سلباً أو إيجاباً، فقراً أو ثراء، خراباً أو بناء... على هذا النحو يمكن التعامل مع ظاهرة العولمة بفتوحاتها وتقنياتها وشبكاتها: إنها مجرد رصيد أو مخزون. ولذا فإن أهميتها أو خطورتها، إنما تتوقف على

كيفية التعامل معها، أي هي رهن قدرتنا على أن نتحول بها ونسهم في تحويلها، على هذا الوجه أو ذاك.

وبالطبع هذا شأن النص. إنه متعدد المعنى، ملتبس الدلالة، كثيف المفهوم، متوتر الوجهة، إشكالي القضية والأطروحة؛ إذ هو علاقته بمكوّناته وسياقاته، بقدر ما هو علاقته بممكناته واحتمالاته. ولذا فهو يحتمل غير قراءة، بقدر ما يختزن ما لا يتناهى من القراءات التي تراكمت وتفاعلت في ذهن مؤلفه، لكي تسهم في تشكيله وظهوره.

ومن هنا أيضاً يتعدى النص الهام مؤلفه، بمسبقاته وبداهاته، أو باحتمالاته وأبعاده، بقدر ما يخترق الذين يعارضونه بجدّته وأصالته أو بمتعته وغوايته. وتلك هي مخاتلة الكلام ومراوغة النصوص التي تلعب من وراء المتكلم وتندّ عن سيطرة القارىء.

وما يقال على النص يمكن قوله على الحدث. إنه لا يُقرأ بصورة وحيدة الجانب أو الدلالة أو الوجهة، كبنية مقفلة أو سلسلة محكمة أو حتمية صارمة، وإنما يُقرأ بوصفه منبع إمكاناته، بقدر ما يُعامل من حيث تداخل مستوياته وتراكب طبقاته، أو من حيث تعدد أبعاده وتفاوت سرعاته، أو من حيث صيرورة هويته وحراك معطياته. ولذا فهو يحتمل أكثر من قراءة، بقدر ما هو حصيلة لما لا يتناهى من الظروف والحيثيات والانفعالات والتصورات والمفردات التي كانت تتجمع وتتراكم أو تعتمل وتتفاعل، لكي تسهم في إنتاجه وانفجاره.

من هنا فالحدث الهام، كالحرب مثلاً، يتعدى صانعيه بمفاعيله وأصدائه وممكناته، بقدر ما يرتد عليهم لكي يشكل فرصة أو يفتح أفقاً أمام ضحاياه، وهذا هو مكر التاريخ وانتقام الوقائع.

وكما أن النص المنسوج من كشافته وتوتره يتعدى مؤلفه ويفيض عن

منطوقه، بفراغاته ومفارقاته والتباساته، لكي يشكل إمكاناً لإعادة التفكير والفهم على نحو مختلف، فإن الحدث، بضفافه وعتباته أو بألغازه وألغامه، يخرج عن سيطرة فاعليه ويتعدى ما قصدوا من ورائه، لكي يفتح إمكاناً للتعقل والتدبر على نحو مغاير وبناء. تلك هي مفاعيل الواقعة التي يخلقها أو يعمل على خلقها الفاعل البشري: قد تخرج عما فكر فيه وخطط له، لكي تستقل عنه أو تقوده إلى ما يريد ولا يسعى إليه. وهكذا فإن الواقعة، أكانت ذرة أم مجرة، لها كينونتها المستقلة، كما لها قوتها وأثرها، فيما يتعدى إرادة الإنسان ومقاصده. ولذا فهي تقاوم محاولات السيطرة عليها أو التحكم بها.

وبالإجمال هذا شأن كل معطى، إنما يقرأ بوصفه حمّال أوجه أو صانع مفارقات أو مولد تناقضات؛ الأمر الذي يجعله مثار الحيرة والالتباس أو التوتر والارتباك. ولذا فهو يضعنا أمام المفترقات، بقدر ما يمتحن قدرتنا على الخلق والتوليد أو التصنيع والتحويل أو التخطي والبناء.

فالأحرى أن تعامل الوقائع أكانت خطابية أم غير خطابية، بوصفها معطيات للقراءة، أي إمكانات يجري التعاطي معها بلغة الخلق والتوسط والتحول. أما ادعاءات القبض والتحكم فلها أثمانها الباهظة. تشهد على ذلك ما تسفر عنه صنائع الإنسان ومشاريعه من الانهيارات والكوارث أو الفجوات والفراغات. لنعترف: نحن وسطاء نقوم بتحويل الأشياء، لا بالقبض عليها.

بهذا المعنى لا خشية مما يحدث ويتشكل أو يستجد ويتغير. فالواقع بطفراته وتحولاته أو بانفجاراته وانهياراته، ليس لكي ننفيه[1] أو نتعامى

---

(1) هذا ما يفعله الأصوليون القدامى والمحدثون من ديناصورات التراث وعجزة الحداثة والأنسنة=

عنه، إذ بذلك يتحول إلى فخ أو عائق؛ وليس لكي نستنسخه في الزمان أو المكان، إذ بذلك نعيد إنتاجه مسخاً وتشويهاً أو فقراً وتخلفاً؛ وبالطبع ليس لكي نفزع منه ونندب حظنا تجاهه، إذ بذلك تهمشنا الأحداث وتنتقم منا الوقائع. المتاح هو أن نحسن القراءة، لكي نعرف كيف نتغير ونساهم في إدارة المتغيرات؛ أو كيف نجابه الواقع بعناده عبر خلق الوقائع التي بها نفك الطوق ونخرق الشرط أو نفكك العوائق ونجترح المخارج.

المعنى وحكمه

إذا كان النص يحتمل غير قراءة، فالقراءات تختلف وتتفاوت من حيث علاقتها بموضوعاتها وبالمواد التي تعمل عليها: قد تكون شرحاً لنص أو تفسيراً له؛ وقد تتعدى التفسير والشرح لكي تكون تأويلاً وصرفاً لما يحتمله الكلام من المعاني والدلالات؛ ولكن، قد تتعدى التفسير والتأويل، فتتجاوز المؤلف ومراده أو المعنى واحتمالاته، لكي تكون تشريحاً وتفكيكاً للبنى والآليات والمؤسسات التي تسهم في تشكيل الخطاب وإنتاج المعنى.

والأقرب هو أن تتداخل هذه الأنماط الثلاثة في كل قراءة[1]: إذ لا تخلو قراءة من شرح لما يراد قوله، بالوقوف على مقدماته أو تحليل عناصره؛ كما لا تخلو من تأويل لما يفهم من الكلام أو الخطاب، لالتقاط ظلال المعنى أو للوقوف على ألاعيب الكلام؛ كذلك لا تخلو قراءة من تفكيك لبنية المعنى للكشف عما يتأسس عليه من اللامعنى، مما هو ليس بمفهوم أو معقول أو مشروع أو حَسَن.

=المذعورون من فتوحات العولمة، والنتيجة أن الواقع يزداد تردياً ويزدادون هم هامشية بقدر ما ينفون الوقائع أو لا يحسنون قراءة الأحداث.

(1) نحن هنا إزاء استراتيجية مثلثة في قراءة النص؛ راجع بهذا الصدد كتابي، الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي، طبعة رابعة، 2005.

بالطبع نحن نفكك، من أجل إعادة البناء والتركيب، لأننا محكومون بالمعنى. ولا معنى من غير ربط شيء بشيء، على سبيل الترتيب النحوي أو الاجتراح الدلالي أو التركيب المفهومي. وهكذا لا تخلو قراءة من قدر من التحليل والتفكيك لبنية المفردات أو لنظام الجمل أو لسلاسل الكلام أو لنسق العلامات، من أجل إعادة الترتيب والتشكيل أو البناء والتركيب.

القبض واستحالته

التفكيك قد يكون في أبسط أشكاله وأفعاله مجرد فك للحرف[1] لدرك المعنى. وقد يكون اشتغالاً على المعنى بتفكيك بنيته وأصوله، أو تعرية مسبقاته ومحجوباته، أو تبيان خدعه وألاعيبه، أو فضح سلطته وتحكماته، للكشف عما يمارسه الكلام من الحجب والخداع والاعتباط أو الادعاء والتحكم والمصادرة.

ومن مفاعيل النقد التفكيكي أن يبين بأن ما يظن بأنه بديهي أو طبيعي أو مطلق أو جوهري أو مركزي أو ثابت أو معقول أو مشروع، ليس هو كذلك، أي يتكشف، بعد التشريح والتحليل، عما هو مبني وتاريخي وثقافي وعَرَضي ونسبي ومتحول وزائل...

والتفكيك هو بهذا المعنى قراءة في محنة المعنى وفضائحه، للكشف عن نقائض العقل وأنقاض الواقع أو عن حطام المشاريع وكوارث الدعوات على أرض المعايشات الوجودية.

---

(1) من المفارقات أن يقول عامة الناس لمن يحسن القراءة بأنه «يفك الحرف»، وأن يقولوا للأمي بأنه «لا يفك الحرف». في حين نجد أن بعض أهل الاختصاص من العاملين في مجالات الفلسفة والنقد أو الأدب واللغة، يخشون من كلمة تفكيك ويتعاملون معها كفزاعة، لكي يشهدوا على أميتهم الفلسفية والمعرفية؛ ذلك أن خطاب التفكيك، فيما يعلن التفكيك، يمارس إعادة تركيب على نحو مضاعف، نحوي ودلالي ومفهومي، أي من حيث ترتيب الكلام واجتراح الدلالة أو بناء الحقل والمفهوم أو صناعة المنهج والطريقة.

ولا يعني ذلك إحلال طرف في الثنائية محل طرف أو تغليب نقيض على آخر، وإنما يعني أنه لا مجال للقبض على المعنى الذي هو دوماً مثار الاختلاف والتعدد أو الانتهاك والخروج أو الالتباس والتعارض، بقدر ما يشكل إمكاناً لإعادة البناء والتركيب. من هنا معنى «الإرجاء»[1] الذي يعني استحالة القبض، في مسألة المعنى والحقيقة أو المشروعية والمصداقية، بقدر ما يضع حداً لإرادة التأله والانفراد والاحتكار والمصادرة، كما تتجسم في محاولات الإلغاء أو الاستئصال الرمزي أو المادي للآخر والمختلف.

غير ممكن

مسوغ القراءة وعلتها أن المقروء، أكان واقعاً يستحيل نصاً أم نصاً يحول الواقع، لا يقرأ بحرفيته وعينيته أو ببساطته ومباشريته.

فإذا كان المعطى، هو بحسب معاملتنا له أو تعاطينا معه، فإن مفعوله، بمعنى أهميته وفائدته، أو ضرره وخطره، إنما يتوقف على ما نحن فيه، أي على شكل الوعي ونمط التفكير أو على أدوات النظر وقواعد العمل؛ بهذا المعنى ليس الشيء سوى مفهومه أو عقلنته أو قانونه أو مؤسسته أو كيفية توظيفه أو طريقة استعماله واستثماره. بتأويل أخر: إن الشيء هو مفهومه أو نظريته أو فنه أو أسلوبه أو طريقته أو أداءه. وإذا

---

(1) من المفارقات أن مصطلح «الإرجاء» (différance) الذي نحته الفيلسوف جاك دريدا، والذي هو مثار الحيرة والارتباك، يحيلنا إلى فرقة «المرجئة» الكلامية، التي قال أصحابها بأنه لا سبيل إلى الحسم بين المتنازعين من المسلمين في مسألة الخلافة، ولذا قالوا بإرجاء الحكم إلى يوم القيامة، حيث الله يحكم بين المختلفين. وهذا مثال على أن الجزم القاطع في الأحكام، بما هو تأله وتحكم، مآله تأجيج الصراعات وخراب الدعوات وحرائق المشاريع، كما شهدت في الماضي حروب الجمل وصفين، وكما تشهد اليوم على الساحات الإسلامية الصراعات الدموية على المشروعية بين الجماعات والتنظيمات التي يدعي كل منها امتلاك الحقيقة ويحاول احتكار التفسير والنطق باسم الواحد الأحد الغائب عن المسرح..

كانت الصناعة الفلسفية ترى إلى كل شيء بحسب مفهومه، فإن مشكلة الشيء أو آفته تكمن في مفهومه بالذات، بحسب هذه الصناعة نفسها. هذا ما تشهد به قضية الحرية، على سبيل المثال: مشكلتها لا تأتي فقط من الطاغية أو الكاهن، بقدر ما تكمن في طيات الفكرة وبداهاتها، أي في التعامل مع القضية بعقلية فردوسية طوباوية، تصدر عن مخيلة استبدادية أو إرهابية.

ولذا فالقراءة في المعطى لا تقرأ الشيء كما يقدم نفسه أو يُعلن عن نفسه، وإنما تقرأه دوماً كنظام أو قاعدة أو بناء أو ثقافة أو صناعة، لتبيان ما استنفد واستهلك من المقولات والأدوات، أو ما أمسى فاضحاً ومعيباً من التصرفات والممارسات، أو ما بات تشبيحاً وتعتيماً من السلطات والمؤسسات، أو ما أصبح مُحالاً ومدمراً من البرامج والدعوات.

والقراءة في النص، سواء بحدها الأدنى كشرح، أو بحدها الأقصى كتفكيك، إنما هي فعل صرف وتحويل يُعاد معه إنتاج المعنى بقدر ما يعاد ترتيب الكلام، نسخاً وتبديلاً.

من هنا لا تطابق بين قارىء ومقروىء، لأن كل قراءة في النص، تقرأ ما لم يُقرأ، من بداهات الكلام ومسبقاته أو من احتمالاته وأبعاده أو من مآلاته ومفاعيله. فنحن إذ نحلل مفهوم «الحداثة»، مثلاً، يمكن أن نقف على ما قبل الحداثة من بنى تقليدية ونزعات أصولية؛ كما يمكن أن نستشرف ما بعد الحداثة من إمكانات مستقبلية تشرّع الأبواب نحو آفاق وموجات جديدة. وهكذا فالقراءة تستعيد ما يسبق الكلام ويسهم في جعله ممكناً، بقدر ما تتجه إلى ما يؤول إليه وينتج إمكان تجدده.

وهذا شأن القراءة في معطيات الواقع: لا تطابق بين المقول والموجود أو بين النص والحدث، لأن كل قراءة، إنما تقرأ في النهاية ما

ليس متوقعاً. كل قراءة خصبة تطل على النص من زاوية جديدة مغايرة. كل قراءة فعالة تجترح إمكاناً جديداً بقدر ما تصدر عن تجربة غنية. باختصار كل قارىء منتج ومبتكر، له عين يرى بها ما لا عين رأت. وهذا ما يفعله صاحب الفكر المركب والتخيّل الخلاق والمنطق التحويلي: إنه يرى في المعطى ما لا يراه غيره من الوجوه والمستويات والأبعاد، بقدر ما يشتغل عليه، تفكيكاً وتحويلاً، كإمكان يُجترح أو واقع يتحوّل، بخلق وقائع جديدة وعلى نحو لم يتوقع.

وفي كلا الحالين، تُسفر القراءة الخصبة والفعالة، عن إمكان جديد، نفهم معه ما كان مستعصياً، أو نفعل ما لم يكن مستطاعاً، وبصورة تجعل المستحيل ممكناً. لأنه إذا كنا نفعل ما نقدر عليه فقط، أو لا ننتظر إلا ما نتوقعه، فمعنى ذلك، أننا نسبر ما هو موجود أو ننفذ برنامجاً مسبقاً، في حين أن فعل الخلق يعني أن نفعل ما كنا نعجز عن فعله، وبصورة تخربط نظام الأشياء بقدر ما تخرج على ما هو مستقر أو مألوف أو سائد.. ولذا فإن المستحيل هو في النهاية، ليس «عدم الإمكان»، وإنما هو «غير ممكن»[1]، كما أتأول مفهوم «المستحيل» لدى جاك دريدا وأعيد صياغته، أي هو إمكان مغاير يجترح ببناء مجاله أو تركيب مفهومه أو تجسيد بُعده أو إنتاج حقائقه أو خلق وقائعه، بصورة غير مسبوقة ولا منتظرة.

هذا شأن القراءات الخصبة والأفكار الخارقة، من حيث مفاعيلها

---

(1) يعتبر دريدا أن «المستحيل هو شرط إمكان الحدث»، ولذا فهو يعيد فهم هذا المصطلح على نحو إيجابي، مؤثراً كتابة مستحيل (impossible) بالفصل بين المفهوم وأداة نفيه، أي على هذه الصورة: (im - possible)؛ راجع الحوار الذي جرى بينه وبين هيلين سكسوس في العدد الذي كرسته للكلام عنه مجلة (Magazine litéraire)، العدد 430، نيسان 2004؛ راجعأيضاً مقالتي، تحيةً لدريدا، وقد نُشرت في جريدة «الشرق» القطرية، بعد أيام على رحيله، (تشرين الأول 2004) على حلقتين: (1) رحيل جاك دريدا فيلسوف المفارقات؛ (2) عندما يصبح المستحيل ممكناً.

وآثارها التحويلية أو التوليدية والتداولية: فهي تفتح إمكاناً للوجود، بقدر ما تسفر عن تحويل مركب، نتغير به عما نحن عليه، ونسهم في تغيير سوانا، بقدر ما ننجح في تغيير الواقع والعلاقة بالحقيقة. وهكذا، فالمستحيل هو معطى بجري الاشتغال عليه لتحويله وصرفه بتفكيك آلياته وعوائقه أو خرق أسواره وسياجاته أو تبديد أوهامه وتعرية عتماته..

وتلك هي المفارقة في ما يُخلق أو يُقرأ، من الأحداث والأعمال والنصوص. فما نصفه يند عن السيطرة بقدر يشكل إمكاناً للتفكير والعمل. مما يعني أن ما نتلقاه أو نتأثر به من الأعمال والنصوص والأحداث، لا نستعيده بحرفيته، كما لا نقرأه ببساطته، لأننا لسنا مجرد حواسيب أو آلات، بقدر ما نحن كائنات تعيد الخلق والإنتاج، سلباً أو إيجاباً، فقراً أو ازدهاراً. وإذا كان المعطى هو رصيد أو مخزون، فإن الفاعل البشري هو طاقته على التحويل والتوليد، أو التصنيع والبناء.

قوة المخلوق

إذا كانت هذه القراءات هي في مجملها قراءات في النصوص فإنها في النهاية، قراءة في الوقائع، ما دام لا انفكاك للنص عن الواقع. ولذا هي تخلق واقعها، فيما هي تصف الوقائع والأحداث، أكانت إشارات ومنطوقات أم حركات وآلات أم رغبات وسلطات.

وكل قراءة تغير في مجرى الواقع، بقدر ما تشكل واقعة تضاف إلى سائر الوقائع التي يتركب منها العالم. المهم أنها في ما تقرأه لا تدعي المطابقة مع المقروء، إذ كل قراءة تخلق مجالها وتنتج حقيقتها، بقدر ما تقرأ في النص ما لم يقرأ وما لم يكن منتظراً أو متوقعاً، أي تقرأ ما يمارسه الكلام من الحجب والمخاتلة لكي تولد من تولده من الأثر الخارق.

هذا شأننا مع نيتشه. فنحن إذا نقرأ في نصوصه، نقف على لاهوتيته من وراء الإعلان عن «موت الله». فصاحب الإعلان يطرد الله من الباب، ولكن لكي يعود من الشباك؛ إذ من المحال طرده في ما يجري الكلام عليه. ومن يحضر في الكلام لا يغيب، وتلك هي آثار الكلام وأفخاخه. ولذا فإن نيتشه الذي شن هجومه على المؤسسة الدينية، ورجالاتها، قد لبس عباءة الألوهة والنبوة، بإعلانه أنه يكتب للبشرية «إنجيلها الجديد»[1]، ممارساً بذلك لاهوتاً مضاعفاً.

والقارىء المفكك، إذ يقرأ لدى جيل دولوز قوله بأن «المفهوم» الفلسفي هو نقيض الفعل التواصلي، يكتشف أن مفهوم «الجذمور»[2] الذي نحته الفيلسوف، هو ذو طبيعة تواصلية، تماماً كما أن القارىء في خطاب التفكيك، يكتشف التركيب والبناء.

وهكذا فما نستبعده أو ننفيه، على وجه أو صعيد، إنما يحضر ويفعل بوجه آخر أو على صعيد مغاير. فقد نفاجأ بالاستبداد من وراء عشق الحرية؛ أو ندعو إلى المساواة فيما لا نقدر إلا على إنتاج التفاضل والتمايز؛ أو نتوجه نحو المستقبل لكي نصدم بالماضي أمامنا؛ أو نحارب

---

(1) قدم نيتشه كتابه: هكذا تكلم زرادشت، كـ «إنجيل خامس»، أو «كتاب مقدس جديد»؛ راجع بهذا الصدد، بيتر سلوترديك، الإنجيل الخامس لنيتشه، ترجمة علي: مصباح، منشورات الجمل، 2003.

(2) الجذمور هو في الأصل ما ينبت حول جذع الشجرة أو يتفرع عن ساقها من الجذوع الصغيرة الممتدة والمتشابكة. ومصطلح «الجذمور» كما صاغ مفهومه دولوز، يشير إلى العلاقات والتأثيرات المتبادلة التي هي ذات طبيعية أفقية لا مركز لها، أي هو على نقيض مفهوم «الشجرة» الذي يشير إلى علاقات مركزية وعامودية. على هذا النحو يقرأ الباحث كزافييه دي لا فيغا مصطلح الجذمور، لدى دولوز، أي يكشف عن محتواه التواصلي، مما حمله على تشبيهه بالشبكة الإلكترونية التي يصفها بالقول إنها «جذمورنا اليومي»؛ راجع مقالته، صيرورة الجذمور، مجلة «العلوم الإنسانية»، عدد خاص (3) مكرس للثلاثي الفلسفي، فوكو، دريدا، دولوز، أيار/ حزيران 2005.

الفاشية لكي نمارسها على نحو مضاعف بعنفنا الرمزي وإرهابنا الفكري؛ أو نعلن العداء للإمبريالية والسوق الوحشية فيما نسعى جاهدين إلى نشر أسمائنا ونصوصنا وبضائعنا الرمزية؛ أو ننصب أنفسنا دعاة استنارة فيما ننتقل من ممارسة معتمة إلى أخرى. وهذا شأن من يدعو إلى تحرير سواه: أن يمارس عليهم وصايته النخبوية النبوية لكي يستبد بهم بوصفه أولى منهم بأنفسهم: أليس هذا مآل دعوات التحرير الفاشلة؟

كذلك قد ندعي الإنسانية لكي نمارس التأله والتمييز والطغيان والإلغاء؛ أو نتوهم التعالي فيما نحن منغمسون في تجاربنا الحياتية والدنيوية حتى الثمالة أو حتى الهلاك والحطام؛ أو نشجب أعمال العنف الفاحش، فيما هو ثمرة عقولنا وتعاليمنا وفتاوانا. أو نصدر الأمر فيما نعلن الامتثال والطاعة. أليس هذا ما يفعله الذي يخاطب ربه بصيغة الأمر والطلب؟

إنها مخلوقاتنا وصنائعنا وكلماتنا التي تتمرد على سلطتنا وتفضح مزاعمنا في الوحدانية والتيقن أو القبض والتحكم أو التعقل والتأنسن. وهكذا فما نحسبه الحل هو المشكلة، وبالعكس. وإلا كيف نفهم أن تتسلّل الشيطنة من وراء ادعاءات الألوهة والنبوة؟ أو كيف تجتاحنا الخرافات واللامعقولات من وراء خطاب العقل ومزاعم العقلنة؟ أو كيف يفاجئنا الوحش الإرهابي من حيث لا نحتسب؟ أو كيف تنتهك إنسانيتنا وسط كل هذه الدعوات إلى احترام حقوق الإنسان؟!

هذه الفجوات والمفارقات بين القول ومراده أو بين الفعل وفضائحه أو بين الحدث وتداعياته، هي منبع الإمكان الذي يتيح لنا أن نقرأ في كلام سوانا، غير الممكن، أي ما ينبغي الاشتغال عليه وتحويله إلى فاعلية إيجابية وبنّاءة. فإذا كان ابن عربي، مثالاً، يعلن أن ما يكتبه هو إلهامات، فإن ما لم يقله، أي ما تشهده به وقائع خطابه من فرط وضوحها، أن كتاباته العرفانية تصدر عن عقلانية واسعة ومركبة، استُثمِرت فيها ترسانة من

المفاهيم والشخصيات المفهومية. وهذا معنى القول بأن نصوصنا تتكلم من ورائنا، أي ليست هي بنى مقفلة أو سلاسل محكمة، وإنما هي منبع ممكنات مختلفة.

ولذا كل قراءة خصبة في نص من النصوص، لعلم من أعلام الفكر، تشكل بمفاعيلها الخارقة والتحويلية، إعادة خلق للمقروء والمنطوق، بابتكار صورة جديدة لمؤلفه، أو بتشكيل بؤرة جديد للمعنى، تتغير معها العلاقات بين الأسماء والأشياء. هذا ما تشهد به قراءات أفلاطون المتلاحقة، بتعددها واختلافها. مع كل واحدة منها تخترع لأفلاطون صورة فكرية جديدة، بقدر ما يشتق إمكان جديد للتفكير يغتني به القول أو تتغير خارطة المفاهيم.

كذلك الحال مع نيتشه: إن صوره الفكرية تختلف مع اختلاف قراءاته، إذ كل قراءة تخترع له شخصية مفهومية، بقدر ما تجترح إمكاناً جديداً يفتح النص على ممكناته واحتمالاته. ولعل هذا ما فعله نيتشه مع زرادشت. إنه لم يقدم لنا زرادشت على حقيقته، بل اخترع له شخصية مفهومية لم تكن موجودة ولا متوقعة، بقدر ما صنع له أسطورة تحولت بها صورته عما هي عليه في الأذهان. وهذا شأن فعل الخلق بما هو تركيب وتحويل: إنه يجعل المستحيل ممكناً بقدر ما يشق أفقاً ويفتح فرصة، ويحول المعطى عمّا هو عليه بقدر ما ينتج حقيقة جديدة أو يخلق واقعاً خارقاً للبداهات والمألوفات.

وهذه هي أيضاً وخاصة حال الكتب الدينية مع قرائها ومفسّريها: فمع تنوع الاجتهادات وتعدد التفاسير وتعارض المذاهب واختلاف الطوائف، تختلف وتتعدد الأطياف والصور والنماذج، المتعلقة بالله وأنبيائه ورسله، بين ديانة وأخرى، أو بين الطوائف داخل كل ديانة[1].

---

(1) هذا ما يشهد به صراع التأويلات على النصوص والأشخاص، لأصحاب الدعوات التوحيدية، كما يتجسم ذلك في تعدد السير والصور لكل من موسى وعيسى ومحمد، سواء من جانب الأتباع والمؤلّهين، أو من جانب الآخرين.

وبالطبع هذا يسري على الآلهة والأنبياء الجدد من المحدثين والعلمانيين، وبالأخص على ماركس، كما يتجسد ذلك لدى الذين ألّهوا شخصه وقدسوا نصوصه أو تعبدوا لمقولاته أو حكموا باسمه، لكي يختلفوا عنه أو لكي ينقلبوا على نظرياته؛ مما يدل مرة أخرى على أن ما ندعي نقضه ومحاربته يخترقنا من حيث لا نعقل، وعلى أن ما ندعي حراسته وحمايته لا نحسن سوى انتهاكه. بهذا المعنى لا يختلف ماركس عن الأنبياء القدامى من حيث الصراع الدموي على نصوصه وإرثه بين أتباعه. وتلك هي مآلات التأله والقبض والتحكم.

خلاصة القول: على هذا النحو أقرأ في كتاب العالم ووقائعه. ومع ذلك، بل بسبب ذلك، لا أدّعي بأن قراءتي هي واقعية أو علمية أو موضوعية. فالقراءة المنتجة والفعالة، ترى الواقع على خلاف ما هو عليه، لتقرأ فيه ما هو تحته أو فوقه أو خلفه أو أمامه، أي كل ما يجعل الواقع يبدو أقل أو أكثر واقعية مما هو عليه، عبر أفعال الاجتراح والاشتقاق أو الخرق والعبور أو التركيب والبناء.

هذه مفاعيل القراءة الخصبة والفعالة والراهنة. إنها قراءة ذات طابع استراتيجي، بنائي، تداولي، علائقي، تحويلي؛ بمعنى أنها تشكل موضوعها وتنشئ واقعها أو تنتج حقيقتها، بقدر ما تندرج في سياقها أو تخلق مداها أو تولد معناها. صحيح أنها قابلة للتداول، وهذا هو مسوّغ وجودها، ولكنها غير قابلة للتعميم والاستنساخ على غرار المعارف العلمية، إذ هي تمتلك فرادتها، كخطاب أو كنص، بقدر ما تشكل أثراً يتعذّر اختزاله أو إلغاؤه؛ ولذا فهي تشكل، بدورها حقلاً لقراءات مختلفة، تحدث ما تحدثه من المفاعيل التحويلية، أو البنائية، أو الاستراتيجية، أو التداولية، في مجرى الأشياء أو في نظام الكلمات وخريطة القوى والعلاقات.

القسم الأول

العمل الفكري
بين إنجازه ومأزقه

ابن رشد:
من عقلية الخاصة إلى مجتمع الاختصاص

1 ـ الحاجة إلى ابن رشد

الاهتمام بابن رشد، كما بسواه من الفلاسفة القدامى، مصدره اليوم الحاجة إلى الفلسفة بوصفها صناعة معرفية أو حكمة عملية تهتم بعناوين الوجود وأشكال المصداقية المعرفية أو المشروعية الخلقية، بقدر ما تتعاطى مع العالم ومجرياته أو مع الإنسان ومشكلاته بابتكار لغات الفهم وصيغ العقلنة أو بتجديد مناهج التفكير وسياسة المعرفة.

2 ـ القراءة الأيديولوجية

هذا المنطلق هو الذي يوجه كتاباتي حول أعمال ابن رشد أو مساهماتي في الندوات التي تعقد حوله[1]. ولذا لا أتصرف في ما أكتبه كداعية يدعو لابن رشد بالترويج لفلسفته. وبالطبع لا أنبري للتهجم عليه لكي أبخسه حقه أو أنفي عليه إنجازه. فليست القضية أن أقف مع ابن رشد بوصفه النموذج والحل، لكي أتهم الغزالي وأحمله المسؤولية، كما يفعل

(1) أشير إلى أن هذه المقالة هي إعادة صياغة لورقتي التي ساهمت بها في الندوة التي عقدت حول ابن رشد في القاهرة، بدعوة من المجلس الأعلى للثقافة بين 11 و13 أيار 2002.

الرشديون وعلى رأسهم الدكتور محمد عابد الجابري. ولا أن أقف مع ابن خلدون بوصفه يشخص الداء ويقدم الدواء لمشكلاتنا، لكي أحمّل المسؤولية للغزالي وابن رشد، كما يفعل اللارشديون وعلى رأسهم الدكتور أبو يعرب المرزوقي.

القضية الآن أن أخرج من قصوري المعرفي لكي أنتج معرفة بالنصوص التي أستعيدها وأعمل عليها، وبما يؤول إلى تجديد حقول النظر وأدوات الفهم أو صيغ العمل وقيم التداول. وبكلام آخر: ليست مهمتي الآن أن أثبت أن ابن رشد كان رمز الاستنارة والعقلانية والتقدم أو أنه كان مؤسساً للحداثة، لكي أبيّن بالمقابل أن الغزالي كان على العكس من ذلك. وإنما المهمة أن أصنع حداثتي وأمارس عقلانيتي بقراءة النتاج العقلي القديم قراءة حديثة، بل معاصرة، أجدد بها مفاهيمي للعقل والتنوير والتقدم. ولذا لا جدوى من تصنيف الفلاسفة القدامى وحشرهم في خانات أيديولوجية بين عقلاني وعرفاني أو تنويري وظلامي أو تقدمي ورجعي، كما يفعل أصحاب القراءات النضالية للنصوص. فابن رشد والغزالي، كما الفارابي وابن سينا، أو ابن تيمية وابن خلدون، كانوا على تعارض اتجاهاتهم واختلاف مدارسهم، خلاقين مبتكرين، كل في مجال اختصاصه وعلى طريقته. وما ينقصنا الآن أن نمارس التفكير بصورة حية وخصبة، فعالة وراهنة، بقراءة نصوصهم كرؤوس أموال فكرية تحتاج إلى من يصرفها، بالعمل عليها، لتحويلها إلى عملة معرفية قابلة للتداول والانتشار على ساحة الفكر العربي والعالمي.

3 ـ القراءة النقدية

على هذا النحو أتعامل مع نصوص ابن رشد في قراءتي التي تعبر عن رؤيتي ومنهجي أو عن موقفي وسياستي. ولذا أحاول قراءته قراءة نقدية،

للتحرر من القراءة الأيديولوجية السائدة بأشكالها الأربعة: التبجيلية والعدائية والإسقاطية والتبسيطية:

1 ـ ولذا لا أتعامل معه بوصفه النموذج الذي يحتذى أو لكي أستنبت مذهبه في الفكر العربي المعاصر، إذ بذلك أشهد على قصوري العقلي وأستقيل من مهمتي المعرفية.

2 ـ ولا أتعاطى معه بوصفه مجرد شارح أو مروّج لفلسفة اليونان الدخيلة على الثقافة العربية الإسلامية، إذ بذلك أشهد على جهلي بأعماله وأحيل نصوصه إلى عائق معرفي.

3 ـ ولا أقرأه لكي أسقط عليه قضايا العصر وعناوينه كما يفعل الكثيرون من قرائه، إذ بذلك أقرأه قراءة عقيمة لا تضيف جديداً إلى حقول المعرفة.

4 ـ وأخيراً لا أحتاج إليه لكي أقرأه قراءة تبسيطية تحشره في خانة أيديولوجية معينة، إذ بذلك أختزل نصوصه بما تنطوي عليه من الحجب والكثافة أو التعدد والالتباس والتعارض، من حيث طبقاتها وأبعادها أو من حيث بنيتها وآلياتها أو من حيث سلطتها وألاعيبها.

والقراءة النقدية هي قراءة توليدية تحويلية تتعامل مع نصوص ابن رشد كحقول للدرس والتنقيب أو كإشكالات تحتاج إلى الخرق والتجاوز، بحيث نستثمر مكتسباته المفهومية بإغنائها وتوسيعها، أو نفكك إشكالياته، أي عقلانيته بنمطها وبداهاتها ومنطقها في التصنيف، من أجل إعادة البناء والتركيب، مما قد يسهم في فهم مشكلاتنا الفكرية أو في استحداث آفاق جديدة للمعرفة.

بهذا المعنى نعود إلى ابن رشد، بالشرح والتأويل أو بالتفكيك والتحويل، لكي نتعامل مع أعماله الفكرية بوصفها وقائع معرفية تختزن

إمكاناتها، بقدر ما تفرض نفسها علينا بالأسئلة التي أثارتها أو المشكلات التي حاولت معالجتها.

من الإشكاليات التي نظر فيها ابن رشد وحاول حلها، العلاقة بين الدين والفلسفة، وهي معضلة ما تزال تحيا بيننا، كما تمارس ضغوطاً على حرية التعبير أو تهديداً لأمن أهل الفكر والكتابة. ومن المعلوم أن ابن رشد حاول حل الإشكال، كما بين ذلك في كتابه «فصل المقال»، بإقامة صيغة للوصل والفصل بين المجالين الديني والفلسفي من خلال مفهوم التأويل، بما يعنيه من الاستعادة والتجاوز، أو المماهاة والاختلاف، وذلك بالاشتغال على المفردة التي تحولت معه من مقولة عامة إلى استراتيجية فكرية فعالة، عبر ربطها بعدد من المفاهيم كالإجماع والخطاب والمجاز والحقيقة والمسكوت عنه، أو بسلسلة من الثنائيات كالظاهر والباطن أو الجمهور والخاصة أو الخطابي والبرهاني أو الأنا والغير. ويمكن التوقف عند أربع مسائل: الإجماع واستحالته النظرية، الجمهور وقصوره المعرفي، الحقيقة ومعيارها اليقيني، الآخر وعلومه العقلية.

4 ـ داء الهوية

بالنسبة إلى المسألة الأخيرة لا مراء أن موقف ابن رشد من فلسفة اليونان ما زال يحتفظ براهنيته. بل إن فقيه قرطبة كان في هذه المسألة أكثر تقدماً وانفتاحاً من الكثيرين من العرب المعاصرين. ولذا فقد تعامل مع الفلسفة اليونانية بصرف النظر عن ملة أهلها وجنسيتهم، أي من حيث قيمتها المعرفية ومعاييرها المنطقية وقدرتها على الفهم والتفسير. ولا عجب فالعلم لا هوية له ولو كان موضوعه الهويات. أما نحن فإننا مصابون بداء معرفي يقوض مشاريعنا المعرفية هو داء التجنيس للعلوم والعقول. ولذا ترانا نتحدث عن عقل عربي وعقل غربي، ونتعامل مع فلاسفة الغرب بوصفهم

أعداء أو «ثعابين»، على ما يصفهم الدكتور حسن حنفي، كما نتعامل مع النظريات النقدية المعاصرة بوصفها أفكاراً مستوردة أو أدوات للهيمنة على ثقافتنا، باحثين دوماً عن البديل العربي القومي في الفلسفة والنقد وسائر ميادين المعرفة، كما نقرأ هنا وهناك.

وهكذا تشكل المقارنة بيننا وبين ابن رشد فضيحة من فضائحنا، نحن الذين نتحدث عن الغزو الثقافي والاستيراد الفكري، فيما أزياؤنا غربية وألقابنا العلمية أجنبية وأكثر معارفنا منتجة في الجامعات الغربية الحديثة والمعاصرة. مما يدل على جهلنا المركب بأنفسنا وبالمشكلة: فنحن نتساءل: لماذا لم نفلح في إنتاج حداثة عربية أو فلسفة عربية حديثة أو نظريات نقدية عربية؟! فيما العلة هي في ما نظنه الحل: أي أننا نفكر قومياً أو إسلامياً أو عربياً، فيما ينبغي أن نفكر معرفياً، أيّاً كانت خصوصية المعطى الذي نشتغل، بحيث ننتج حقولاً نظرية أو تراكيب مفهومية أو أدوات منهجية لا جنسية لها. هذا إذا لم نشأ لوساوس الهوية وهواجس الخصوصية أن تبتلع إرادة الفهم ومشاريع المعرفة.

5 ـ الإجماع والتعدد

ميّز ابن رشد في هذه المسألة بين النظريات والعمليات، واعتبر أن الإجماع يمكن إقراره في الأمور العملية، ولكنه مستحيل في الأمور النظرية، لسببين:

الأول: تقني ويتمثل في استحالة حصر عدد العلماء في عصر معين ومعرفة رأي كل منهم في المسألة المطروحة.

والثاني: معرفي ويتصل بتعدد الطرق الموصلة إلى الحقيقة. من هنا تأكيده على أن الحق ليس واحداً، إن من حيث التصور أو من حيث

التصديق. (1) من حيث التصور يميز فيلسوف التأويل بين طريقين: (أ) تخيل الشيء أي تصوره بأشباهه ومثالاته؛ (ب) عَقْل الشيء أي تصوره كما هو بنفسه. (2) من حيث التصديق يميز بين ثلاثة طرق: (أ) الطريق البرهاني وهو حكر على الفلاسفة؛ (ب) الطريق الجدلي وهو طريق علماء الكلام؛ (ج) الطريق الخطابي وهو طريق العامة أي ما يشترك به الناس كافة. بهذا يفتح ابن رشد المجال لممارسة حرية التفكير والتعبير، من خلال نوع من «التعددية المعرفية» القائمة على تعدد الطرق والمناهج.

ومع ذلك فنحن نتجاوز الآن ابن رشد لتوسيع معنى التعددية. إذ هو يقر بتعدد الطرق في الشريعة فقط، أي في الخطاب القرآني. ولكنه يستبعد التعددية في القول الفلسفي. فالحقيقة الفلسفية هي في نظره كلية وضرورية، لأنها مطابقة ويقينية. ولذا لا يمكن أن تحتمل التعدد، بل هي واحدة. بذلك يمارس ابن رشد أحادية التفكير في المجال الفلسفي، كما يشهد على ذلك قوله بأن «الحق كمل مع أرسطو». بذلك يتعامل فيلسوف قرطبة مع المعلم الأول تعاملاً لاهوتياً، أي كتعامل علماء الكلام مع مرجعيتهم الدينية النبوية، حيث اكتمال الدين الحق. هذا في حين أن تاريخ الفلسفة يشهد على تعدد في المدارس والمذاهب أو في الحقول والمناهج هو مصدر تنوع وثراء فكري ومعرفي. وهكذا فالقول الفلسفي في المسألة الواحدة ليس واحداً، بل كثير ومتعدد بتعدد أساليب الخلق وتكوثر المخلوقات الفلسفية من مفاهيم وشخوص أو مناهج وحقول أو صعد ومستويات. بل إن التعدد يخرق عقل الفيلسوف الواحد ويلابس نتاجه، لأن الفكر يتسم بالتوتر بقدر ما يبنى الوجود على القلق، ولأن المعنى يحتمل التعدد بقدر ما ينطوي الخطاب على الحجب والكثافة. وحسناً فعل الدكتور حسن حنفي بقراءته لابن رشد، بفكر تركيبي، قراءة تعددية، بيّن فيها ما

ينطوي عليه نتاجه الفكري من الازدواج والتعارض بين الاتجاهات والاختصاصات[1].

ثمة مجالات أخرى يقتحمها مفهوم التعددية اليوم. أولها المجال السياسي، حيث قبول التعدد في المشروعيات والسلطات أو الحركات والأحزاب هو سمة المجتمعات الديموقراطية. ثم على مستوى العلاقات بين الأمم والدول، حيث مبدأ التعدد يفتح إمكان الحوار بين الهويات الثقافية.

6 ـ النخبة والجمهور

ميّز ابن رشد تمييزاً معرفياً حاسماً بين ثلاث فئات من الناس:

1 ـ فئة دنيا هم الجمهور والعوام الذين يتخيلون الأمور ولا قدرة لهم على إدراكها بالعقل، أي يعرفونها بالأمثال المحسوسة وبالطرق الخطابية. ولذا فهم لا يعلمون من الحقائق سوى الظاهر فقط، ولا حق لهم في التأويل.

2 ـ فئة ممتازة هم الخاصة من الفلاسفة الذين يتصورون الأشياء كما هي بنفسها ويدركونها بالطرق البرهانية اليقينية. وهؤلاء يعلمون بحقائق الأمور، كما يحق لهم التأويل وحدهم من دون سواهم.

3 ـ فئة وسطى هم علماء الكلام الذين يدركون الحقائق بمثالات قريبة وبالطرق الجدلية الظنية، ولذا فإن أكثر معارفهم غير صحيحة، ولا ترقى إلى مرتبة البرهان، بل هي مضرة لأنها أغمض من أن يدركها الجمهور.

وهكذا يعمل ابن رشد بموجب الشعار القديم الأثير لدى الفلاسفة منذ

(1) إشارة إلى مداخلته الشفهية في ندوة ابن رشد السالفة الذكر.

أفلاطون: ينبغي أن يُضَنّ بالحقيقة على غير أهلها. من هنا يطالب بحجب الحقائق عن الجمهور، وحصر العلم بها بالفلاسفة وحدهم. أما المتكلمون فإنه يحاول استبعادهم من مجال الحقيقة ويحمّلهم مسؤولية تمزيق الشريعة وتفريق الأمة بتأويلاتهم الفاسدة والمزيفة.

نحن هنا إزاء ثنائية تنبني على احتكار المعرفة واحتقار الجمهور يمكن الدخول عليها دخولاً نقدياً من غير مدخل:

أ ـ الخيال الخلاق

يحط ابن رشد من شأن الخيال الذي يعتبره من نصيب العامة ومصدر الوهم المنتج للخطأ وأشباه الحقيقة، وفقاً لتقليد فلسفي يعتقد أصحابه أن العقل أعلى مرتبة وأسمى قيمة من الخيال. هذا في حين أن الخيال هو البعد الخامس لدى الإنسان، أي طاقته على الخلق والابتكار. ولذا فهو يلابس كل نشاط ذهني وإبداع ثقافي، سواء تعلق الأمر باختراع أداة أو بإبداع أثر أدبي أو تشكيل فني أو بابتكار نظرية علمية أو معادلة فلسفية.

ب ـ الفكر الحي

إن ثنائية الجمهور والفلاسفة تنفي على القسم الأكبر من الناس عقولهم. في حين أن العقل السليم هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس كما قال ديكارت، أو كما جاء في المأثور الكلامي الإسلامي حيث قيل: ما قسم الله شيئاً على العباد أفضل من العقل. وهكذا لا يعرى أحد من الناس عن عقله، أكان فيلسوفاً أم فلاحاً، فقيهاً أم حاكماً، شاعراً أم تاجراً. والفرق بين واحد وآخر هو في طريقة استخدامه للعقل وكيفية استثماره. ثمة أناس خارج القطاع الثقافي يستخدمون عقولهم بصورة خلاقة ومثمرة في حقول اختصاصهم أو في محيطهم ومجتمعهم. وبالعكس: هناك مشتغلون في ميادين المعرفة يقيمون مع فكرهم علاقة جامدة وعقيمة لا تثمر معرفة أو تغني فكراً. وإذا كان

الفلاسفة والعلماء يختصون بإنتاج المعارف وتجديد الأقوال حول الأفكار والنصوص، فهذه مهنتهم التي يجدر بهم أن يتقنوها من غير وصاية على العقل، فهو ليس حكراً عليهم وحدهم من دون سواهم.

ج ـ جمهور المثقفين

مصطلح «الجمهور» ليس مقولة معرفية أو طبقية تقتصر على فئة أو مهنة دون أخرى. وإنما يشير إلى ظاهرة مجتمعية. بمعنى أن كل جمع من الناس يؤلف جمهوراً ولو كان أفراده من العلماء والفلاسفة. ومن سمات الجمهور التعصب والانغلاق وعدم التعقل. وعندما يمسي حشداً يتحول إلى قطيع بشري تحركه الأهواء والغرائز الجمعية تحت شعار من الشعارات. ولا يشذ عن جمهور القطاع الثقافي عن ذلك. فالمثقفون من شعراء وفلاسفة وفقهاء ليسوا أعقل من سواهم من حيث علاقاتهم في ما بينهم، خاصة أهل المهنة الواحدة، كما تشهد استراتيجيات الرفض والإلغاء والمعارك الفكرية التي تطلق فيها الكلمات الجارحة كما لو أنها رصاصات قاتلة.

د ـ احتكار المعرفة

احتكار المعرفة من قبل الفلاسفة دون سواهم، بمن في ذلك علماء الكلام، من أجل منع الخوض في القضايا أمام الناس، إنما يعني قفل الكلام وإلغاء الجدل العمومي في الفضاء الاجتماعي. بذلك يقع ابن رشد في عالم العصور الوسطى المغلق ولا ينتمي إلى أفق الحداثة المفتوح، حيث حرية الاختلاف والتعبير والاختيار، وحيث التنوير الشامل للعقول يسهم في تشكيل الرأي العام، بقدر ما يسهم في نشر المعارف على نطاق جماهيري واسع. ولا عجب، فمفهوم الحرية هو من ابتكار المحدثين.

ولذا فمن العسف أن نعدّ ابن رشد من أصحاب المذهب الإنساني كما يذهب إلى ذلك الدكتور حسام الألوسي ومعظم الحداثيين العرب. لأن

هذا المذهب لا يعني فقط إعطاء الأولوية للعقل على النقل، وإنما يعني بالدرجة الأولى أن العقل هو المرجع الوحيد، أي أن الإنسان هو مرجع ذاته والحاكم على نفسه والمشرّع لاجتماعه. وهذا موقف من الحقيقة يختلف عن عقلانية ابن رشد التي تحاول الجمع بين العقل والوحي. ربما كان أبو العلاء المعري بعقلانيته النقدية أقرب إلى الأنسية الحديثة من فلاسفة كالفارابي وابن رشد.

ثم إن استبعاد علماء الكلام، الذين هم أهل الجدل، أمر مستحيل، لأنه لا مجتمع، لا في القديم ولا في الحديث، يخلو من دعاة يهتمون بإدارة الشؤون العقائدية والقدسية، سواء من منطلق ديني أو قومي أو سوى ذلك. واليوم نجد الدعاة وحراس الهويات، والذين يتقنون صناعة التنظير العقائدي من كل صنف، يملأون الأسماع والشاشات. والممكن من جانب العاملين في ميادين العلم وفروع المعرفة، هو الانخراط في الجدل والمناقشات العمومية للكشف عما يمارسه أصحاب المشاريع العقائدية والدعوات الإيمانية والقضايا المقدسة من الحجب والتضليل أو الزيف والتعتيم، على ما فعل ابن رشد في مجادلتهم والحجاج معهم. أما التفكير باستبعادهم فإنه يعطي مفعولاً عكسياً، إذ يحيلهم إلى عائق، لكي يزدادوا نفوذاً وتسلطاً على العقول والأجساد.

هـ ـ احتقار الجمهور

احتكار المعرفة يصدر عن عقلية نخبوية وجهها الآخر احتقار الغالبية من الناس بالتعامل معهم كجهلة أو عجزة أو سفلة. هذا الموقف الذي هو في منتهى التمييز والاصطفاء مآله بقاء الجمهور فريسة تحت سلطة حماة الهوية وشرطة العقائد، كما تشهد محنة ابن رشد بالذات. هنا يتبدى مأزق العقل النخبوي بوجهيه، سواء لدى الذي يحتقر الجمهور أو الذي يدعي

تنويره والدفاع عن مصالحه: الجمهور يقف ضد النخبة أو ينقلب عليها، بتحريض من المؤسسات الدينية أو الأجهزة الأيديولوجية، كما تشهد التجارب المريرة، من ابن رشد حتى نصر حامد أبو زيد.

و ـ الخاصة والاختصاص

لا يعني نقد النخبوية أن نقف ضد الاختصاص. بالعكس فجواز المرء إلى العمل وسبيله إلى التقدم والازدهار اختصاصه في حقل من الحقول وإتقانه لمهنة من المهن. ولا عمل من دون نظر أو إعمال للفكر، ولا مهنة تتقن من دون معرفة أو دراية، خاصة اليوم حيث العمل في معظم القطاعات والحقول بات يعتمد على القوى الذهنية وعلى التصرف بالمعلومة أكثر مما يعتمد على القوى البدنية، وحيث المجتمع يتحول من مجتمع نخبة وجماهير إلى مجتمع عاملين ومنتجين أو فاعلين ومؤثرين في دوائر وحقول وقطاعات تقوم العلاقة في ما بينها على الشراكة والمداولة والمسؤولية المتبادلة.

بهذا المعنى كل الناس هم أصحاب مهن واختصاصات أي أصحاب صنائع، نظرية أو عملية، معرفية أو تقنية، مما يعني تجاوز المفاهيم الرشدية النخبوية نحو مفاهيم جديدة، بحيث يحل الاختصاص محل الخاصة، والفاعل الاجتماعي محل العامة، والمجتمع التداولي محل المجتمع النخبوي.

ز ـ آفة النخبوية

لقد بات من العقيم والفاضح والمعيب أن نتحدث عن نخب وجماهير. الأجدى إعادة الأمور إلى نصابها، إذا شئنا لمجتمعاتنا أن تتطور وتزدهر، بحيث نتعامل مع الناس بوصفهم فاعلين اجتماعيين، يسهمون في تنمية مجتمعاتهم بالإنتاج والاختراع أو بالخلق والابتكار، كل في مجال

عمله، كما نتعامل مع أنفسنا بوصفنا عاملين في ميادين المعرفة، مهمتنا الأولى إنتاج معارف حول الواقع يمكن للناس الإفادة منها بقدر ما تُغني رأس المال العقلي للبشر أجمعين. هذا ما يجعلنا نعيد النظر في مفهومنا للأفكار ومفاعيلها المجتمعية. فالفكرة ليست جوهراً مكنوناً يُصان عن العامة، ولا هي ماهية متعالية يصعب دركها كما يتصورها الفلاسفة. الفكرة الحية والخصبة، هي قدرتها على خلق مجالها التداولي في الفضاء الاجتماعي، بحيث أن من يتداولها، أيّاً كان مصدرها، يصنع نسخته الخاصة منها، فيغتني بها بقدر ما يغنيها، ويتغير بواسطتها بقدر ما يسهم في تطويرها.

7 ـ التأويل والبرهان

يحصر ابن رشد التأويل في المجال الديني وحده. وحجته في ذلك أن الشريعة قصدت مخاطبة جميع الناس. ولأن معظمهم لا قدرة لهم، برأيه، على إدراك الحقائق العقلية، فقد ضربت الشريعة الأمثلة عليها وتحدثت عنها بلغة الظاهر. وفي حال تعارض منطوق النص مع ما يؤدي إليه النظر الفلسفي البرهاني، يجب تأويل الآيات، لرفع التضاد وتوكيد الاتفاق بين الدين والفلسفة، بالانتقال من الدلالة الحقيقية للفظ إلى الدلالة المجازية، والأولى القول الانتقال من السطحي والظاهر، الذي هو المثل المضروب، إلى الخفي والباطن الذي هو المعنى الجوهري والمقصود.

مثل هذا الحل للإشكالية هو عندي موضع للاختلاف والتجاوز من غير جانب:

1 ـ الجانب الأول يتعلق بتسويغ التأويل والحاجة إليه. فنحن نؤول النص القرآني، ليس لأنه يخاطب العامة بلغة الظاهر، بل لأن الإنسان «كينونة لغوية»، بالمعنى الأغنى والأعمق والأحدث لكلمة لغة، وذلك

حيث المفردة مخزون دلالي، أي حيث العبارة لا تخلو من استعارة، وحيث الكلام لا ينفك عن مجاز، وحيث النص متعدد المعنى. مما يعني أن التأويل الذي هو إمكان تقتضيه اللغة، أي الفجوة بين الرؤية والعبارة أو بين الكلمة والشيء، إنما يلابس كل نشاط معرفي أو يخرق كل خطاب برهاني استدلالي.

2 ـ الجانب الثاني يتعلق بمضامين التأويل. لقد أكد ابن رشد على التوافق بين الدين والفلسفة بتأويل مزدوج ذي وجهين:

الوجه الأول هو تأويل يسير فيه، على خطى الفارابي، بمعنى أنه يخضع الدين للفلسفة بجعل الوحي أدنى من العقل، والشريعة مجرد «ظل للحقيقة» بحسب عبارة الدكتور الألوسي. بهذا يحيل الدين إلى فلسفة مبتذلة هي معرفة دنيا من الدرجة الثالثة.

أما الوجه الثاني فهو تأويل للفلسفة بإخراجها مخرجاً لاهوتياً بوصفها مجرد نظر في الموجودات للاستدلال على وجود الموجود والصانع.

لا مراء أن هناك تقاطعاً بين الدين والفلسفة، إذ بين المجالين اهتمام مشترك يدور حوله صراع ذو وجهين: الأول يتعلق بالمصداقية العقلية أي بمعرفة الحقيقة وطرق إقرارها، والثاني يتعلق بالمشروعية الخلقية أي بسياسة الحقيقة وآليات تداولها.

ولكن ذلك لا يعني اختزال الفرق بين المجالين إلى مجرد فرق منهجي في طرق الإدراك. وإنما نحن إزاء نمطين وجوديين في النظر والرؤية أو في القول والعمل. النمط الديني وهو يرهن عالم البشر، منشأ ونظاماً ومآلاً، بربطه بعالم الإله باعتباره خالق الحياة وواهب المعنى والمرجع في كل أمر. صحيح أن الخطاب الديني يستخدم العقل والحجاج، بل هو يقدم مقاربة وجودية للوضع البشري، كما يتجلى ذلك بشكل خاص

في وصف الإنسان بالظلم والجهل والجدل والعجلة والتعارض. ومع ذلك فالرهان هنا هو التسليم بالأمر والخضوع للنص.

أما في النمط الفلسفي فالأمر منوط بالإنسان نفسه، أي باستقلاليته الوجودية وحمله المسؤولية عن نفسه من غير مرجع غيبي خارجي. هذا فضلاً عن أن الفلسفة ليست مجرد استدلال على وجود الخالق أو الصانع، بقدر ما هي نظر في الوجود أو تدبّر له قوامه ابتكار التراكيب المفهومية أو بناء الأنساق العقلانية أو وضع الشرائع العملية. فالرهان هنا هو ممارسة استقلالية التفكير عبر حرية النقد والمساءلة والاعتراض. صحيح أن الفلسفة قد تتحول إلى لاهوت محتجب بقدر ما تقدس العقل وتمارس أحادية التفكير، تماماً كما أن النص الديني يحجب ناسوتيته أو يخفي معقوليته الباطنة. ولكن، وبالرغم من التقاطع بين المجالين، نحن إزاء نمطين لكل رهانه، والفرق بينهما هو فرق بين العقل التسليمي والعقل النقدي، بين من اصطفاه الله وهداه إلى نعمة الإيمان، وبين من يواجه قدره ويقود مصيره بعقله من دون تسليم بحقائق مطلقة أو معارف نهائية.

3 ـ الجانب الثالث يتعلق بمجال التأويل وحقله. إن صاحب «فصل المقال»، إذ يحصر العمل التأويلي بالخطاب الديني، فإنه يستبعد الخطاب الفلسفي من مجال التأول، لأنه يتعامل مع القول الفلسفي كقول يقيني جازم أو كحكم قاطع نقبض من خلاله على ماهيات الأشياء وندرك حقائق الأمور. وهذه النظرة للخطاب الفلسفي تنطوي على الكثير من التبسيط والحجب، كما تبيّن الطفرات المعرفية والمنجزات النقدية، الحديثة والمعاصرة، التي غيرت مفاهيمنا للخطاب واللغة والعقل أو للمعرفة والحقيقة والواقع، بقدر ما بيّنت أن النشاط الفكري والعمل المفهومي إنما هو نشاط تأويلي وتشكيل خطابي متعدد المعنى ملتبس الدلالة.

وحده النص الفقير، فكراً ومعنى، يُقرأ قراءة مطابقة أو أحادية الجانب، كما هو شأن نشرات الأخبار والمواد الإعلامية أو الوثائقية. أما النص الفلسفي، كما النص القرآني والأثر الأدبي أو العمل الفني، إنما هو ثمرة التأويل بقدر ما يخضع هو نفسه للتأويل.

8 ـ القراءة التحويلية

بهذا نتجاوز في تعاملنا مع الخطاب الفلسفي مفاهيم المطابقة والتواطؤ والإحكام والأحادية نحو مفاهيم الإحالة والالتباس والتعددية والصرف والتحويل، وذلك من غير وجه:

(1) من حيث العلاقة بالموضوع، بمعنى أن الخطاب الفلسفي ليس قولاً مطابقاً، وإنما هو نص يخلق واقعه، بقدر ما يدعي معرفة الحقيقة، ويشكل هويته بقدر ما يدعي القبض على الماهيات؛

(2) من حيث علاقته بالبرهان، بمعنى أنه ليس قولاً محكماً، وإنما هو قول إشكالي منسوج من التعدد والتعارض أو التوتر والالتباس، بقدر ما هو عالم دلالي كثيف له ظلاله وترجيعاته أو مجازاته وإحالاته أو بياضه وفراغاته؛

(3) من حيث علاقته بالمعنى، بمعنى أنه لا يتطابق مع ما يعلنه أو يصرح به، بل هو بما يحجبه ويسكت عنه أو بما يختزنه ويكبته أو بما يفيض به ويتعداه أو بما يرجئه ويمتنع عليه، أي هو دوماً أوسع من دلالته وأغنى من سياقه أو أقوى من مقاصده أو أكبر من حقيقته. أو بالعكس. أيّاً يكن، فالنص يختلف أبداً عما يدعيه. بمعنى أنه أقوى أو أضعف، أغنى أو أفقر، أقل أو أكثر مما يعلنه. قد يصرح صاحب الناس بأنه عقلاني فيما هو يتعامل مع العقل بصورة قدسية أو دغمائية أو فقهية، كما نجد لدى بعض دعاة العقلانية من المحدثين. وبالعكس قد يعلن صاحب النص بأنه

عرفاني، فيما هو يمارس علاقته بعقله بصورة مرنة ومفتوحة، خلاّقة ومنتجة، كما نجد لدى ابن عربي أو الغزالي. ولذا تتعدد قراءات النص الفلسفي بقدر ما تختلف تأويلاته. وكل قراءة تعيد الإنتاج، مبنى ومعنى أو نظماً وتشكيلاً، على سبيل الزحزحة والإحالة أو النسخ والتبديل أو الصرف والتحويل أو الخرق والتجاوز.

وهكذا فإن التأويل هو من حيث حقل استخدامه أوسع مما عند ابن رشد، إذ هو يشمل الأثر الأدبي والتشكيل الفنّي، كما يشمل الخطاب الفلسفي الذي يخضع للتأويل بقدر ما هو ثمرته. وهذه حال نصوص ابن رشد. فهي لا تخلو من تأويل أو تفكيك، سواء للخطاب الديني أو الفلسفي. فقد أخضع صاحب «فصل المقال» الشريعة إلى ضرب من التفكيك والتحويل تفقد معه الكثير من قيمتها الرمزية. كما أخرج الفلسفة إخراجاً لاهوتياً تفقد معه الكثير من طابعها العقلاني. وفي مجال الفلسفة فهو ليس مجرد مروج لفلسفة أرسطو ولا مجرد مصحح لها من التشويه الذي لحقها على يد الفارابي وابن سينا، وإنما هو أيضاً متأول، لأن فلسفة المعلم الأول تقبل قراءة مشائية كقراءة ابن رشد، ولكنها تحتمل القراءة الإشراقية كقراءة الشيخ الرئيس. فهي ليست خطاباً برهانياً محكماً، بقدر ما هي عالم فكري غني ومركب تتعدد مفاتيح الدخول إليه بتعدد قراءاته.

وبقدر ما كان ابن رشد متأولاً لنصوص سواه، فإن أعماله تخضع بدورها للتأويل وتعدد القراءات. والفرق بين قراءة وأخرى، ليس أن هناك واحدة صحيحة ومطابقة وأخرى خاطئة. وإنما هو فرق بين قراءة غنية وراهنة وأخرى هشة وفقيرة. فالقراءة المطابقة التي تدعي معرفة الدلالة الحقيقية أو الجوهرية للنص إنما تكرر منطوقه بصورة سيئة. وهي أصلاً مستحيلة لأنه لا معنى يدرك بذاته مرتين، تماماً كما أن المرء نفسه لا ينزل النهر مرتين. القراءة الخصبة والمنتجة هي قراءة تُخضِع النص لعمليات من

التحويل الدلالي، تحليلاً وتركيباً، على سبيل الاستغلال للمنجزات أو السبر الجديد للإمكانات، بصورة تغتني معها المفاهيم أو تتغير بقدر ما تقتحم مناطق جديدة للتفكير. هذا شأن القراءة التوليدية التحويلية التي تخلق وقائعها المعرفية، بقدر ما تشكل مجالها التداولي على ساحة الفكر.

9 ـ الحق والخلق

من الأقوال الجامعة ذات الطابع التوفيقي التي تمارس سحرها على الرشديين العرب الشعار الرشدي القائل:

«الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له». هذا القول يصدر عن رؤية للحقيقة ذات طابع ما ورائي بوصفها ماهية ثابتة يمكن دركها والتطابق معها بطرق متعددة. مثل هذا المفهوم الماورائي يمكن تجاوزه على غير صعيد:

أ ـ على صعيد الوجوديات، بمعنى أن المسألة لا تتعلق بحقيقة مطلقة هي أصل ثابت أو بنية مسبقة أو نموذج تام. فالعالم هو ما لا ينفك يحدث ويتشكل، نمواً وتعقيداً أو تراجعاً وانحلالاً، بعناصره وظواهره أو بعوالمه وبيئاته. وإذا كان ثمة ميل لدى العقل للتأصيل والتأسيس فإن العلاقة مع الأصول والثوابت، أيّاً كان الاسم والأصل أو المرجع، ليست ثابتة، وإنما هي علاقة نسبية ومتحركة، متغيرة ومتجددة. مما يعني الخروج على فلسفة الماهية أو من عقلية المماهاة بقدر ما يعني تجاوز ثنائية التضاد، نحو مفاهيم الثراء والتنوع أو التركيب والتعدد أو التغير والتحول.

ب ـ على الصعيد المعرفي، بمعنى أن الأفكار ليست مرايا الذات أو صور الواقع، وإنما هي ما ننتجه من الحقائق أو ما نخلقه من الوقائع التي يتشكل منها عالم البشر، سواء تعلق الأمر بالنظريات والفلسفات أو بالفنون والآداب أو بالأساطير والديانات أو بالسلع والأدوات. وكل خلق جديد يسهم في تحويل صورة العالم بقدر ما يغير جغرافية المعنى وخارطة القوة.

ولذا لا تقيَّم الأفكار، بحسب ثنائية الصحة والخطأ، بل من خلال قدرتها على خلق مجالها التداولي وطاقتها على الانتقال والانتشار على سبيل النسخ والتبديل أو الصرف والتحويل.

هذا شأن الخطابات الفلسفية والدينية. إنها ليست مرايا صادقة أو أمثلة مطابقة تنتج اليقين القطعي أو تشهد له. وإنما هي نصوص تخلق أمداءها بقدر ما هي مقاربات تترك آثارها، أو هي سلاسل من الاستعارات والإحالات بقدر ما هي شبكات رمزية نتحول بها ونسهم في تحويل علاقتنا بذاتنا وبالغير أو بالواقع والعالم. بهذا المعنى من التبسيط والخداع أن نتحدث عن تطابق أو توافق في وجهات النظر على مستوى الوعي والفكر، فما دمنا نفكر ونعبر، هناك دوماً انزياح في الرؤية أو اختلاف في الدلالة. الممكن هو خلق وسط أو مناخ للقاء والتواصل أو للتفاهم والتعارف أو للتبادل والتداول.

ج - على الصعيد الحقوقي، بمعنى أن الحق ليس ما نمتلكه أو ما نسعى إلى استرجاعه. فإذا كان الوجود هو ما لا ينفك يحدث، وإذا كانت الحقيقة هي ما نخلقه أو ننجزه، فإن الحق هو ما ننجح في أدائه أو ما نحسن تسويته، أكان مع الذات والأهواء أو مع الغير والنظراء أو مع البيئة والطبيعة. بهذا المعنى لا تقوم علاقتنا مع الحق على التملّك، بل على إعادة النظر ومراجعة الحسابات من أجل تغيير المعايير والموازين، حتى لا نتراجع ونخسر المزيد من الحقوق.

كل ذلك يفتح آفاقاً لتجديد مفاهيمنا للوجود والحقيقة والحق، بتجاوز مفاهيم التطابق والتواطؤ أو المصاقبة والمقايسة نحو عالم فكري جديد من مفرداته الخلق والتحول أو الإنجاز والتداول أو التعايش والتعارف أو التركيب والتجاوز. بهذا المعنى نحن لا نسعى لكي نعرف الحقيقة على سبيل القبض والتيقن، أو لكي نطبق المثالات بصورة نموذجية أو كاملة،

وإنما نفكر ونعمل لكي نمارس وجودنا على سبيل الاستحقاق والاستمتاع أو الازدهار، بالخلق المستمر للغات ومجالات وأوساط تنفتح معها الأبواب والفرص بقدر ما تتضاعف القدرات والموارد. إن مفاهيم المماهاة والتطابق والتطبيق مآلها إنتاج ناس هم نسخ بعضهم عن بعض أو نسخ عن الأصل، أي مآلها الفقر والعجز والاستبداد. ولذا فالرهان هو التدرب على نمط فكري جديد يشتغل بمنطق التحويل والتوليد، على سبيل المداولة والمقاربة، عبر إنتاج الوسائط والتوسطات أو صوغ المعادلات والتسويات.

10 ـ الرشد الفلسفي

خلاصة القول: ما حاولته هنا هو قراءة كتاب «فصل المقال» قراءة مختلفة، أخرج بها على ابن رشد ولكن منه بالذات، وأختلف عنه لأجدد المعرفة بنصوصه. ولذا لا أنتقده على سبيل الاتهام أو التبرير، بل لكي أفهم وأفتح إمكاناً للتفكير يتجدد معه القول والمفهوم، بالالتفات إلى ما لم يره ابن رشد أو إلى ما سكت عنه.

وهكذا نحن لا نعود إليه للتطابق معه ولا لنفيه، بل لإعادة التفكير والتأويل، توسيعاً وإثراءً لمقولاته أو تجاوزاً لإشكالاته ومآزقه. بذلك لا نتعامل معه بوصفه مستقبلنا الذي ينتظرنا أمامنا كما يتوهم الرشديون، ولا بوصفه ماضينا الذي مضى كما يتوهم خصومهم، وإنما نتعامل معه بوصفه ترك آثاراً تعنينا بقضاياها ومشكلاتها، بقدر ما تشكل ذخيرة فكرية تحتاج إلى من يشتغل عليها لتحويلها من معرفة جامدة إلى معرفة حية نسهم من خلالها بفهم الحاضر وصناعة المستقبل.

بذلك نبلغ رشدنا الفلسفي بقدر ما نمارس استقلاليتنا الفكرية عن ابن رشد، ونجدد المعرفة بنصوصه بقدر ما نغني عالم المعرفة، ونجعله راهناً بقدر ما نقرأه قراءة مثمرة وراهنة نتحرر بها من أوهامنا عنه، كما تتمثل في القراءات الأيديولوجية ذات الطابع النضالي أو التبشيري.

المراجع

1 ـ ابن رشد، فصل المقال، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

2 ـ محمد عابد الجابري، ابن رشد، سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

3 ـ أبو يعرب المرزوقي، إصلاح العقل في الفلسفة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

4 ـ حسن حنفي، مقدمة إلى علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت.

5 ـ علي حرب، التأويل والحقيقة، دار التنوير، بيروت.

6 ـ حسام محيي الدين الألوسي، الأنسنة عند ابن رشد، ورقة مقدمة إلى الندوة التي عُقدت حول ابن رشد في المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 11 ـ 13 أيار 2002.

7 ـ إدوارد بوند، الإنسانية والخيال والبعد الخامس، المصدر السابق.

8 ـ الكليني الرازي، الأصول في الكافي، دار صعب، بيروت، كتاب العقل والجهل.

ابن خلدون
كما يقرأه ونّوس والمرزوقي
التهويمات النضالية والتلفيقات النظرية

كيف نقرأ أثراً لعلم من أعلام الفكر القدامى كالفارابي أو الغزالي أو ابن رشد أو ابن خلدون؟

ـ هل نقرأه لكي نتماهى معه على سبيل التمجيد والإشادة؟

ـ أم نقرأه بالعكس لكي نرفضه على سبيل المحاسبة والإدانة؟

ـ أم نقرأه لكي نجدد حقل المعرفة وأدوات الفهم أو مناهج البحث والدرس؟

هذه الأسئلة تقود إلى التمييز بين نوعين من القراءة أو النقد: نقد النص ونقد المسلمات.

I ـ نقد النص

وهو قراءة نقدية أساسها عدم تطابق الكلام ومعناه أو القول ومقصوده أو المفهوم ومرجعه. إذ الأثر الفكري، بحسب هذه القراءة، هو بؤرة كثيفة من المعاني والدلالات بقدر ما هو شبكة معقدة من المجازات والإحالات،

وهو فضاء رمزي واسع بقدر ما هو عالم مفهومي مبني على التعدد والتعارض أو منسوج من التوتر والالتباس.

ولذا فهو لا يعكس الواقع أو يقول الحقيقة، بل يخلق حقيقته بوصفه واقعة تفرض نفسها، بقدر ما تنشئ عالمها وتشكل حقلها التداولي في مجالها الخاص أو على ساحة الفكر. الأمر الذي يجعله يقبل تعدد القراءات واختلاف التفاسير وتشتت التأويلات.

ولذا لا يُعامل الأثر هنا بحسب ما يقدم نفسه أو يعلنه ويصرّح به، وإنما يُعامل كخطاب يمارس فاعليته وسلطته بما له من الطيّات والطبقات أو الجيوب والفراغات أو الظلال والأمداء، أي يعامل كواقعة تختزن إمكاناتها، بوصفها طاقة تحتاج إلى الصرف والتحويل، أو معطى يحتاج إلى من يشتغل عليه لاستنطاقه عما لا يقوله، أو عما يمتنع عليه قوله، أو عما يكبته ويستبعده، أو عمّا يحرّفه ويحيد عنه، أو عما يختزنه ويفيض به، أو عما يتعداه ويتولد منه.

هذا شأن القراءة النقدية المثمرة: إنها تُخضِع النص للسبر والرصد أو للتشريح والتفكيك، لاستكشاف أبعاده أو لتعرية مسبقاته أو لزحزحة مشكلاته أو لفضح ألاعيبه أو لتفكيك بنيته وآلياته اشتغاله... وعندها يتحول الأثر الفكري إلى منطقة خصبة لعمل الفكر يتيح استثمارها توسيع حقول المعرفة أو تطوير أدوات الفهم أو تغيير مناهج الدرس أو تجديد نماذج الرؤية، سواء حول النص والمعنى أو حول الواقع والعالم.

مقابل هذه القراءة هناك قراءة تتعاطى مع الأثر بوصفه انعكاساً لواقع أو تقريراً لحقيقة، أو بوصفه مرآة مؤلفه أو لسان حال مذهب من المذاهب. ولذا فإن أصحاب هذه القراءة يختزلون النص إلى مجموعة مقولات جاهزة صارمة ومحكمة، قابلة للإقرار والتصديق أو للنفي والتكذيب، على ما

يفعل ذلك الدعاة والمنظرون، التراثيون والحداثيون، الأصوليون والتقدميون. هذا شأن القراءة الأيديولوجية التي يمكن أن تتخذ أشكالاً مختلفة.

- قراءة **أحادية** تختزل معنى النص لكي تصنفه في هذه الخانة العقائدية أو في تلك الحركة الفكرية.

- قراءة **أصولية** يتماهى أصحابها مع النص بوصفه الأصل والمرجع في النظر والعمل أو في الفهم والتدبير.

- قراءة **اتهامية** عدوانية يتعامل أصحابها مع الأثر بعقلية المحقق للحكم عليه وإدانته بوصفه مصدراً للخطأ أو مناقضاً للحق والعدالة.

- قراءة **تقدمية** يرى أصحابها إلى الأثر القديم بوصفه شكلاً سابقاً أو صورة أولية عن الآثار الفكرية الحديثة.

- قراءة **اعتباطية** يتخذ أصحابها من النص مطية أو ذريعة لإسقاط أوهامهم ومشكلاتهم أو لإثبات قناعاتهم وتبرير فشلهم.

ومن الأمثلة البارزة على القراءة الأيديولوجية الإسقاطية والاتهامية، القراءات التي خضع لها نتاج ابن خلدون وسيرته، من جانب أبو يعرب المرزوقي وسعد الله ونّوس ونضال الأشقر، وهي قراءات تتردد بين التهويمات النضالية والتلفيقات النظرية.

1 ـ منمنمات ونّوس[1]

تشكّل مسرحية «منمنمات تاريخية» لسعد الله ونّوس مثال القراءة الأيديولوجية التي يُسقِط فيها صاحبها على ابن خلدون هواجسه النضالية

---

(1) صدرت عن دار الآداب، بيروت.

وتهويماته الخُلُقية. وثمرة ذلك قراءة كاريكاتورية هزلية تمسخ غنى النص الخلدوني بقدر ما تشهد على هزال المثقف الحداثي، وتشوّه سيرة ابن خلدون الفذة بقدر ما تكشف عن عجز المناضل الثوري عن فهم الأحداث والتأثير في الواقع.

نحن هنا إزاء قراءة غير تاريخية، هي تشبيحات مثالية وتهويمات طوباوية، تنبني على ثنائيات مانوية يفصل أصحابها على نحو حاسم بين الحقيقة والخطأ أو بين العقلاني والظلامي أو بين الخير الأقصى والشر المحض. هذا في حين أن المسرح يقوم في أساسه على الصراع والنزاع. وهذا النزاع قد يتخذ شكل حوار بين المرء ونفسه، كما يمكن أن يتخذ شكل الحوار بين شخصين يتناقضان من حيث الموقف والأطروحة.

ولكن حتى في هذه الحالة الثانية، فإن النزاع يجسد وضعية الشقاق والتوتر والقلق الذي يخترق الوجود، بقدر ما يسلط الضوء على الأقدار، والمصائر أو يكشف الأفخاخ والمآزق. ولو أخذنا، مثالاً، حوارات أفلاطون الذي بدأ مسرحياً، نجد أن الحوار بين سقراط وخصومه لا يتم بمنطق الإدانة والمحاسبة، وإنما هي أصوات مختلفة أو وجهات نظر متعددة تتشابك أو تعتمل في عقل أفلاطون.

أيّاً يكن الأمر، فالحوار على ما يقول الكاتب المسرحي المعاصر، إدوار بوند[1]، يفقد صفته المسرحية والأدبية، عندما يصدر عن عقلية أيديولوجية، أو يجري بلغة الإدانة أو بذهنية الثأر والانتقام والعقاب. هذا بالضبط ما جرى في مسرحية ونّوس، حيث قَوّضت العقلية الأيديولوجية المسرحية، وأحالتها إلى مجرد عمل نضالي أو خلقي يمارس «المسخ»

(1) راجع مقالته: الإنسانية والخيال والبُعد الخامس، مجلة «لوموند ديبلوماتيك»، عدد كانون الثاني 2001.

والجلد، بقدر ما يرمي إلى المحاسبة والإدانة، على ما قرأ المسرحية الأستاذ طلال سلمان[1] الذي لم يمنعه تعاطفه مع ونّوس من أن يرى مدى التشويه والتحقير الذي تعرض له ابن خلدون في نص المنمنمات.

2 ـ ونّوس ومخرجته

إذا كان ما فعله ونّوس في مسرحيته، هو وضع ابن خلدون موضع الاتهام والمحاكمة، فإن نضال الأشقر، التي تتماهى مع اسمها، قد أخرجت[2]، هي أيضاً، المسرحية بعقلية أيديولوجية ووساوس نضالية، انطلاقاً من هواجسها القومية. الأمر الذي جعلها تقف من ابن خلدون موقف «الجلاد ومنفذ الأحكام»، والتعبير هو أيضاً لرئيس تحرير «السفير» طلال سلمان. ونضال الأشقر لم تخن المسرحية بذلك. بالعكس إنها كانت أمينة لفكر ونّوس بقدر ما بالغت في تجسيد موقفه النضالي والعدائي من ابن خلدون، مما غلّب على إخراجها الطابع العدائي والخطابي أو المهرجاني والقومي على ما لاحظ ذلك الشاعر عبّاس بيضون[3].

والثمرة هي تشويه مضاعف لفكر ابن خلدون وسيرته، من خلال التشبيحات القومية التي ترجمت على الأرض مزيداً من الفرقة والشرذمة داخل الأمة وداخل الحزب الواحد، كما شهدت التجارب لدى الأحزاب القومية. وهذه المحاكمة المبرمة لابن خلدون تشهد على العقلية العسكرية للمثقف العقائدي والمؤدلج، بقدر ما تشهد على زيف ادعاءاته

---

(1) راجع مقالته الأسبوعية في الملحق الثقافي لجريدة «السفير»، سعد الله ونّوس وابن خلدون: المثقف نبي أو شهيد؟ العدد 8837، نهار الجمعة في 23 شباط 2001.

(2) عرضت المسرحية في أحد مسارح بيروت في مطلع العام 2001.

(3) راجع مقالته الأسبوعية في الملحق الثقافي لجريدة «السفير»، منمنمات ونوس والأشقر، فرق إيقاع، العدد 8816، نهار الجمعة في 26 كانون الثاني 2001.

أو فشل دفاعاته في ما يخص علاقته بالحقيقة والحرية والعدالة في مواجهة أنظمة القمع والاستبداد. والساحات الثقافية تشهد على ذلك، إذ المثقفون هم أسوأ النماذج التي أنتجتها المجتمعات العربية من حيث ممارسة الحرية والائتمان على الحقيقة. إنهم أسوأ من الساسة، لأن السياسي يطلب السلطة أو يستبد بها، في حين أن المثقف يعلن معارضته للسلطة باسم الدفاع عن الحرية، في ما هو لا يحسن سوى ممارسة الاستبداد بمقولاته الهشة والمستهلكة، أو بأدواره النخبوية وممارساته النرجسية. وهكذا فالمانوية الخلقية عند المثقف هي الوجه الآخر للعملة الاستبدادية لدى الساسة.

ولا يعتد باحتماء المثقف بمثاليته أو بدوره النبوي. فما نحسبه ميزة هو المشكلة بالذات. ذلك أن من آليات الاستبداد أن تستحوذ على المرء أفكاره أو تتسلط عليه مثالاته وأطيافه. ومن وجوه الاستبداد الخفية ممارسة الوصاية على الناس من جانب المثقف الداعية الذي يقدم نفسه بوصفه العقل والوعي أو الضمير والطليعة، أي بوصفه أولى من الناس بأنفسهم على ما تمارس الأدوار النبوية. ولعل ذلك هو الذي يفسر لنا ما نصنعه من العجز والتخلف أو ما نحصده من الخيبة والإحباط.

لا أريد أن أظلم سعد الله ونّوس الذي غاب ورحل عن هذا العالم، فأنا أقدره كأديب مبدع بقدر ما أنتقده كداعية ومناضل. وما أود أن أختم به نقدي هو أنه لو قرأ واحدنا جيداً مقدمة ابن خلدون بتحليلاتها الكاشفة لمنطق السلطة وأبجدية الاجتماع، واستخلص دروسها الخلقية وعِبَرها السياسية، لكان أكثر عقلانية وفاعلية في نظرته إلى الأشياء وفي تعاطيه مع همومه التحررية والتنويرية.

أما الدعوات الطوباوية والتنظيرات المثالية إلى تغيير واقع القهر والظلم والاستبداد، فإنها تولد العجز والإخفاق، كما تشهد مصائر الشعارات المتعلقة بالحرية والديموقراطية والتقدم في العالم العربي. والعاجز هو الوجه الآخر لمن يريد مقاومته، لأن مساعيه تؤول في النهاية إلى إعادة إنتاج الأوضاع المراد تغييرها، ربما بشكلها الأسوأ. فلا يكفي أن يعلن أحدنا عداءه للأمبريالية والهيمنة والنهب حتى ينجح في محاربتها. ولا يكفي أن يعلن أنه ضد الطغاة حتى يكتسب مشروعيته الخلقية. قد يتواطأ مع الطاغية ويساعده، بوعي أو بغير وعي، بقدر ما يجابهه بمقولات هشة أو بعدة فكرية مفلسة. من هنا مشروعية السؤال: هل نحن الذين نتماهى مع شرف الدين، التلميذ المعارض لابن خلدون، كما مارس دوره النضالي في مسرحية ونّوس، أكثر تقدماً والتزاماً بقضية الأمة والحقيقة والعدالة من ابن خلدون بفهمه الحاذق وخبرته الواسعة في عالم الاجتماع والسياسة؟ لا أعتقد. ودليلي هو دفاعاتنا الفاشلة عن قضايانا وإخفاقاتنا المتواصلة في مشاريعنا الحضارية.

II ـ المرزوقي وتلفيقاته

المثال الآخر تقدمه قراءة أبو يعرب المرزوقي لابن خلدون، وهي قراءة ننتقل بها من النقيض إلى النقيض، أي من لغة الاتهام والإدانة، كما عند ونّوس، إلى لغة التعظيم والإشادة. فالمنظّر التونسي للنهوض والإصلاح، يعتقد أننا نجد لدى ابن خلدون «تشخيص الداء وتقديم الدواء» بالنسبة لفهم مأزق العقل العربي وإصلاحه العملي والسياسي.

والمرزوقي يقدم بذلك مثالاً على التفكير الأصولي الذي يعتبر أصحابه أن الماضين قد أغنونا عن مشقة البحث والنظر، وما علينا سوى الرجوع إليهم، لكي نعثر على الحلول الناجعة لأزماتنا الحضارية ومشكلاتنا

المجتمعية، بل لأزمة البشرية، كما يقول الكثيرون من الدعاة. هذا ما يفعله بالذات المرزوقي الذي يريد إنقاذ البشرية المعاصرة بالعودة إلى نظرية «الاستخلاف»[1] الإسلامية، مع إقراره بأن الإسلام كمثال روحاني لم يجر تطبيقه، بل هو يذهب إلى أن كل ما جرى على امتداد التاريخ الإسلامي كان منافياً لطبيعة الإسلام وروحانيته. وتلك هي المفارقة.

بالطبع نحن نرجع إلى الماضي الذي لا ينفك يحضر ويمارس أثره في حياتنا وحاضرنا، بوصفه من معطيات الوجود وتجليات الثقافة أو مقومات الهوية. ولكننا لا نستعيد أقوال الماضين، لكي نفتش في بطون الكتب عن الحلول لمشكلاتنا، إذ بذلك نقدم استقالتنا من التفكير الحي ونشهد على قصورنا العقلي.

ولهذا فنحن إذ نستعيد ابن خلدون اليوم، إنما نعود إلى عمله الفكري، كحقل للدرس والتنقيب، لإثارة أسئلة جديدة حول واقعنا الاجتماعي، أو لاستنبات أفكار يتجدد بها الدرس في مجال الاجتماعيات، بقدر ما نبتكر مفاهيم جديدة حول الدولة والسلطة أو حول المجتمع والحضارة.

ولا يعني ذلك اختلافاً على أهمية ابن خلدون، أو تشكيكاً بذكائه، كما يجادل أو يحاول أن يوهمنا المرزوقي، وعلى ما جاء في أحد حواراته[2]:

---

(1) القول بالاستخلاف، والاعتقاد بأن إصلاح العقل العربي يتحقق باعتماد المعالجات التي قدمها ابن خلدون أو ابن تيمية، وسوى ذلك من الأقوال، هي آراء تتردد في مؤلفات المرزوقي ومقالاته؛ راجع كتابه الذي يعرض فيه أطروحته المركزية: إصلاح العقل العربي في الفلسفة العربية، من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى أسمية ابن تيمية وابن خلدون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1994.

(2) أشير بذلك إلى الحوار الذي أُجرِيَ معه في جريدة «المستقبل» على حلقتين، 21/ 22 شباط=

فالاحتجاج بما كان يتمتع به ابن خلدون من «الذكاء» المفرط، هو من قبيل الغباء والجهل، لأن هذا من البداهات، فضلاً عن أن ذكاء الفلاسفة والعلماء، لا يمنع النظر في أطروحاتهم وفحصها على سبيل المخالفة والمجاوزة، أو حتى التخطئة والرفض. ولننظر في دعوة ابن خلدون إلى ترك علم الطبيعة، إذ هو برأيه لا ينفع المسلم لا في معاشه ولا في دينه، كما يقول في «المقدمة»، فإن الطالب العاقل الذي يطلع على هذا الرأي يجده في منتهى السخف وقلة العقل. ولا عجب فأكبر الحماقات نجده لدى كبار الفلاسفة كما يقول سارتر، إما بسبب نظام الفكر وأنظمة الاعتقاد، أو من جراء التعصب الذي تحدث به ابن خلدون نفسه عن آفته وضرره على المعرفة.

والأهم من ذلك أنه لا خلاف على أهمية العمل الذي أنجزه ابن خلدون. فلا أحد منا يدعي أنه يضارع الرجل في كشوفاته، ما دمنا نعترف بأنه افتتح حقلاً للمعرفة، في حين لم ينجح أحد من المعاصرين في مثل هذه المهمة.

إذن ليس هنا مجال الرد، كما يفعل المرزوقي الذي يخطئ التسديد. لأن الخلاف هو: أين تكمن أهمية ابن خلدون: هل في كونه قد شخص لنا في زمنه الداء لأزماتنا الوجودية أو أنه سعى إلى تحريرنا من قيودنا؟

أم تكمن في كونه ترك لنا أثراً فكرياً هاماً يشكل رأسمالاً فكرياً يحتاج إلى من يشتغل عليه لتحويله إلى معرفة حية، في ضوء أسئلة الواقع ورهانات الحاضر، وبصورة تتيح لنا ابتكار قراءات خصبة وراهنة حول العالم، أو خلق صيغ فعالة لحياتنا واجتماعنا؟

=2001. وقد رد المرزوقي في هذا الحوار على نقدي لأطروحاته كما ترد في بعض مؤلفاتي ومقالاتي؛ يمكن الاطلاع على وجه من وجوه نقدي له في كتابي: حديث النهايات، نقد الرؤية الإسلامية فقهاً وفلسفة، ص 57، المركز الثقافي العربي، بيروت.

المطب المعرفي

إن ابن خلدون ليس ذريعة لنا لكي نُسقِط عليه، سلباً أو إيجاباً، تهويماتنا الذاتية وأوهامنا الأصولية، القديمة والحديثة. ليس هو الحل الذي يقدم لنا العلاج الشافي لأمراضنا المزمنة والمستعصية، ولا هو النموذج الذي نحتذيه للخروج من عجزنا وإخفاقنا.

وفي المقابل ليس هو مطية لكي نحمّله المسؤولية عن جهلنا وقصورنا، بالبحث عما كان ينقصه لكي يصبح على مثال المحدثين والمعاصرين، على ما يفعل أصحاب القراءة التقدمية، لأننا إذ نفعل ذلك نقع في المطب المعرفي من جهات ثلاث: الأولى أن نسقط عليه مشكلاتنا ونحمّله مسؤولية الأزمة التي يعاني منها العقل العربي الحديث؛ الثانية أننا لا نضيف جديداً إلى المعرفة بمحاكمته قياساً على ما هو معروف أصلاً؛ الثالثة أننا نختزل عمله الضخم كما تمثل في افتتاح حقل غني للدرس والكشف. ولذا ليست المسألة أن نعرف ما كان ينقصه معرفياً، إذ هو استخدم عقله بصورة خصبة وفعالة في كشوفاته المعرفية. نحن الذين نحتاج إلى الخروج من قصورنا، بتوظيف إنجاز ابن خلدون لخلق وقائع معرفية جديدة وراهنة.

وهكذا فنحن نعود إلى ابن خلدون، لا لكي نتطابق معه ولا لكي نستبعده، لا لكي نبحث عنده عن الحلول لمشكلاتنا ولا لكي نصحح أخطاءه ونواقصه، وإنما نعود إليه لتجديد حقول الدرس وطرائق التفكير أو أطر النظر. باختصار لا نعود إليه لنجد عنده وصفة جاهزة لإصلاح عقولنا، بل كمادة معرفية يمكن تحويلها أو كأداة نظرية يمكن توظيفها في تشكيل صيغة جديدة من صيغ العقلنة، لا تخص قوماً دون آخرين، وإنما تخص كل من تعنيه مسألة العقل والنظر أو الفعل والعمل.

فقواعد المنهج الديكارتي شكلت إنجازاً أفاد منه الفرنسيون والغربيون، كما يمكن أن يفيد منه كل الناس. وهذه هي الوضعية في بقية فروع المعرفة، ومن بينها علم الاجتماع. فما ينتج فيه من مفاهيم ونظريات هو رصيد معرفي موضوع بتصرف جميع الناس. هذا ما فعله ابن خلدون الذي تحدث عن العمران البشري بالرغم من المعطيات الخاصة التي قام بدرسها وتحليلها: فقد أنتج مفاهيم حول المجتمع لا تخص المجتمعات العربية أو الإسلامية في زمنه، بل تخص كل من تعنيه مسألة المعرفة بالمجتمع. هذا أيضاً ما يفعله علماء الاجتماع اليوم. لنأخذ عالم الاجتماع الراحل بيار بورديو: لقد صاغ مفاهيم جديدة حول المجتمع، بالاشتغال على معطيات فرنسية وعربية.

وهكذا فالمُعطى هو دوماً خاص، ولكن ما يصاغ حوله من نظريات علمية أو مفاهيم فلسفية يتخطى حواجز الثقافة والهوية. ولكن المرزوقي الذي يدعي الإفادة من الثورة المعرفية عند ابن خلدون أو الدفاع عن الفلسفة ضد الدخلاء عليها، إنما يتراجع عن مواقف ابن خلدون وإنجازاته، بقدر ما يقع في مطب تجنيس العلوم والمعارف، وبقدر ما يقرأ تاريخ الفلسفة من خلال ثنائية الحنيفية والأفلاطونية، لكي يختزل الأعمال والنصوص إلى مجرد مذاهب دينية وحيدة الجانب، حنيفية إسلامية (سنية أو شيعية)، أو توراتية مسيحية، أو جرمانية غربية، وسواها من الثنائيات العقيمة والكماشات العقائدية والأناسِية الخانقة. الأمر الذي يقوض العمل الفلسفي من أساسه، بقدر ما يحيله إلى «مشروع أهلي»[1]، قومي أو ديني، تحت شعار «الاستخلاف» الإسلامي.

---

(1) راجع مقالة المرزوقي، السائد البائد في تحقيب العقل الإنساني، مجلة دراسات عربية، العدد: 1/ 2 ـ نوفمبر/ ديسمبر، 1996.

صحيح أن العمل الفلسفي يتغذى من خارجه بقدر ما ينفتح على ما هو ليس بفلسفة، ولكن الفيلسوف هو الذي يشتغل على هويته وتجاربه وواقعه، لكي يحيلها إلى مخلوقات تحمل أثره من المفاهيم والشخوص أو الحقول والأدوات.

بذلك لا يعود المطلوب، فلسفياً، صوغ «مشروع أهلي» لإصلاح العقل في الفلسفة العربية، بقدر ما يصبح ابتكار صيغة عقلانية تكون أكثر وسعاً وتركيباً، أي أكثر فاعلية وراهنية، لكي تستوعب الطفرات المعرفية والحضارية، بقدر ما تنفتح على الهويات الثقافية والخصوصيات المجتمعية. بذلك نفيد، نحن المعاصرين، من كل المكتسبات والإنجازات التي سبقتنا، عربية كانت أم غربية، قديمة أم حديثة. هذا هو الممكن: التعامل مع الحقول النظرية والإجراءات المنهجية والآلات التأويلية المفهومية، وسوى ذلك مما نفيده كعناصر ومرتكزات لما نريد صوغه أو نقدر على إعادة تركيبه.

الداعية والدارس

مثل هذا السعي يتحقق بتحرير النص الخلدوني، وتحرير عقولنا في آن، من التهويمات النضالية لدى ونّوس والتشبيحات النظرية لدى المرزوقي، بحيث لا نقرأ هذا النص بعقلية المثقف والمناضل، ولا بعقلية الداعية والمصلح، وإنما نقرأه بعقلية الدارس والمفكك، قراءة توليدية تحويلية، تفكك مبنى الخطاب وتصرف المقولات لمضاعفة النص وإعادة تركيب المعنى، بإنتاج معرفة جديدة حول الواقع والعالم، في ضوء أسئلة العصر وحقائقه أو مشكلاته ورهاناته. ولو كانت الحلول موجودة، عند ابن خلدون، كما يدعي المرزوقي، لكان على هذا الأخير أن لا يشتغل بالفلسفة أصلاً، لأن صاحب «المقدمة» الذي تحدث عن «معاطب» الفلسفة

كان يعتبر أن الشريعة، لا الفلسفة، هي التي توقفنا على معنى الوجود وغايات الأفعال. غير أن المرزوقي يقول الشيء ونقيضه في آن: فهو يبحث عن حل لمشكلة العقل العملي لدى ابن خلدون، فيما هو يتهم الفلاسفة وعلماء الكلام، القدامى والمحدثين، بالمنزع الوضعي والفهم السطحي، الأمر حال برأيه دون معالجة المسألة العلاقة بين الدين والفلسفة.

من هنا هشاشة القول بأن إصلاح عقولنا السياسية والعملية، إنما يجري بالعودة إلى ابن خلدون، وحده من دون سواه. نحن نرجع إلى كل منجزات الفكر النظري والعملي، سواء عندنا أو عند سوانا، إذا كنا نعتبر العلم حقاً ذا طابع كوني، أي لا هوية له ولو كان يشتغل على الهويات أو ينطلق من معطيات خاصة. بهذا المعنى نحن نقرأ ابن خلدون ونفيد منه، كما نقرأ كنط وهيغل، إلا إذا كانت نرجسيتنا تزين لنا بأن ما ننجزه، نحن، وحده يستحق صفة الكوني من دون سواه.

لا جدال أن ابن خلدون استخدم عقله الفعال بصورة مثمرة وخصبة، بإنزاله العقل من سماء التعالي إلى أرض المحايثة، أي باستخدامه في ميدان المجتمع وعلى مسرح السلطة. فكان بذلك سباقاً في ممارسته نقد العقل الماورائي قبل المحدثين، على ما أشرت إلى ذلك في كتابي «التأويل والحقيقة»[1]، وقبل كلام المرزوقي على ابن خلدون بسنوات.

وهكذا فقد استثمر ابن خلدون ثقافته الواسعة وشغّل عدته النظرية

---

(1) جاء في الصفحة الأخيرة من هذا الكتاب في المقالة المندرجة تحت عنوان، التصوف الإسلامي، والمنشورة أساساً في مجلة الفكر العربي عام 1980 ما يلي: وقد كتب [ابن خلدون] نهاية الفلسفة [الماورائية] عاملاً على تأسيس مرحلة جديدة في الفكر النظري: محاولة كتابة التاريخ بما يعنيه ذلك من استخدام نمط عقلي جديد. من هنا فإن أي محاولة فكرية عربية معاصرة لا تعي جيداً تجربة ابن خلدون تعتبر ارتداداً نحو الماضي وليس توثباً نحو المستقبل؛ راجع علي حرب، التأويل والحقيقة، دار التنوير، بيروت، 1985.

بالتحول نحو ميدان جديد، مستفيداً من تجربته الفذة وخبرته الواسعة، في حياته السياسية والعملية، فكانت ثمرة ذلك كشوفاته غير المسبوقة في هذا العلم الجديد المركب، أي علم العمران، الذي يشمل مختلف وجوه النشاط الحضاري، الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية.

الإنجاز والمأزق

غير أن لهذا الإنجاز وجهه الآخر، وهو أن ابن خلدون مارس تفكيره تحت سقف الوحي والنص والشريعة. ولذا فقد طالب على غرار الغزالي أن يعود المسلم إلى الشرع الديني في ما يختص بحياته العملية، إذ هي أنفع له، معرضاً بذلك عن علوم الطبيعة وعلوم العقل في آن.

وهكذا فإن ابن خلدون الذي مارس نقد العقل الفلسفي، قبل كنط، باعتباره أن العقل سلاح فعال فقط في مجال الحس والمشاهدة والتجربة، قد سلّم سلاحه العقلي واستسلم إزاء المجال الديني الذي هو في النهاية وقائع وظواهر وممارسات ونصوص يمكن أن تخضع لعمل الفحص والنقد. بذلك فتح ابن خلدون العقل في مجال وأغلقه في مجال آخر، لكي يبقى عالم الغيب والآخرة ترسانة رمزية يستخدمها وكلاء الإيمان وحراس العقائد للسيطرة على العقول. وتلك هي المفارقة بين ما حققه ابن خلدون وما لم يحققه، أي بين إنجازه ومأزقه. أما المرزوقي فإنه يتراجع عن إنجاز ابن خلدون لكي لا ينجز شيئاً.

ولا عجب. فإن داعية ابن خلدون والمدافع عن الفلسفة الحية النابضة، يعمل على تديين الفلسفة، مستبعداً جميع الفلاسفة، سوى اثنين عملا على استبعادها هما ابن تيمية وابن خلدون، وتلك هي الفضيحة.

في أي حال لم يكن ابن خلدون مصلحاً أو محرراً. كان عالماً لا غير. ونحن إذ نقرأ أعماله، نسعى إلى التحرر من تهويماتنا عن القدامى

والمحدثين، بقدر ما نستنطق خطاباتهم عما لم تقله، أو بقدر ما نكشف عن مآزقهم، لفتح إمكانات جديدة للتفكير أو صيغ فعالة لممارسة الحياة والوجود بتجديد أشكال المشروعية وأنماط المصداقية.

ولذا نحن نتجاوز الآن المنطق الماورائي والمتعالي والتجريبي، من حيث أن العلم بالأشياء ليس مجرد «علم بالأسباب» أو تحليل ل«شروط الإمكان»، كما نجد ذلك سواء لدى ابن خلدون أو هيوم أو كنط. وإنما هو اجتراح للإمكان وخرق للشروط بصورة تتفكك معها سلسلة الأسباب والحتميات، لخلق معادلات جديدة هي إمكان جديد للتفكير والعمل. هذا شأن الأفكار الحية والخلاقة. إنها ليست مجرد معرفة الأشياء على نحو مطابق وضروري، بقدر ما هي خلق وقائع تخلق مجالها وتنشئ عالماً من الروابط تتغير معها خارطة المعالم، بقدر ما يتغير مشهد الواقع وعلاقات القوة.

الإشادة والإدانة

هنا أيضاً لا أريد أن أظلم المرزوقي، بالرغم من عدوانيته، سواء تجاهي أو تجاه غيري من المشتغلين في الحقل الفلسفي. فأنا أغبطه على ما يمتلك من موهبة نظرية وثقافة فلسفية واسعة، لا تعرقلهما سوى أصوليته الحنيفية بالرغم من مهاجمته للأصولية. ولذا فإن خلدونيته لا تثمر إلا ثماراً عقيمة. إنها تشبه ماركسية الماركسيين العرب الذين لم يستطيعوا تجديد حرف واحد في الإرث الماركسي.

إن ابن خلدون وابن تيمية، كما الفارابي والغزالي وابن رشد، وسواهم من أعلام الفكر، ليسوا النموذج ولا الحل، ولا هم مصدر الإخفاق أو العجز، وإنما هم أصحاب نصوص هي وقائع فكرية تحتاج إلى من يشتغل عليها، بعيداً عن ثنائية المماهاة والرفض، أو الإشادة والإدانة،

أو التقديس والتشنيع. مثل هذه الثنائيات الخانقة هي أشبه بفكي الكماشة التي تطبق على الفكر لتشل نشاطه الخلاق، ذلك أن من يقدس نصاً يحجبه بقدر ما يقع في أسره. وفي المقابل، من يقوم بنفي النص، كواقعة خطابية، فإنه يمارس الجهل به بقدر ما يحيله إلى عائق أو إلى مطب يقع فيه.

ولذا لا أقول بأن ابن خلدون هو «الضحية» كما قد يظن. فنص «المقدمة» عمل كبير. وهو ككل عمل من هذا النوع أقوى وأبلغ وأصدق من أن يُحجب ويُدان، كما أنه أغنى وأوسع من أن يختزل إلى معنى وحيد الجانب، لأنه يشكل مخزناً لإمكانات تستدعي غير قراءة جديدة ومختلفة. الضحايا هم نحن بقراءاتنا العقلية والقاصرة التي ننصب بها الأفخاخ وننتج المآزق لمشاريعنا، بقدر ما تستحوذ علينا، في تعاملنا مع نصوص الماضين أو المحدثين، أطياف الداعية والمصلح أو تهويمات المناضل والمحرر. فالذي يمارس استقلاليته وحيويته الفكرية، هو القادر دوماً على إخضاع أفكاره للنقد والتحليل لافتتاح مناطق جديدة للتفكير أو شبكات مغايرة للفهم أو حقول خصبة للعمل.

القسم الثاني

الدين ونقّاده

جذور الاستبداد
قراءة نقدية في كتاب «طبائع الاستبداد» للكواكبي

في الذكرى المئوية الأولى، لغياب عبد الرحمن الكواكبي، وفي الثاني من حزيران بالتمام، كان من سعادتي أن أدعى إلى إلقاء محاضرة بالمنامة في مركز الثقافة والبحوث، وهو مؤسسة ثقافية تحمل اسم الشيخ إبراهيم الخليفة (1850 ـ 1933) الذي كان شاعراً ورائداً من رواد النهضة الأدبية في البحرين، كما كان داعية للإصلاح والتقدم والعصرنة شأن مثقفي عصره.

وكانت الدعوة من حفيدة الشيخ الباحثة ميّ الخليفة التي افتتحت المركز مع بداية العام بسلسلة من الندوات والأمسيات والعروض، وشاءت له أن يكون منبراً لحرية التفكير والتعبير، وتلك علامة من العلامات الدالة على الحيوية الفكرية على الساحة البحرينية. ومع أنني تحدثت عن الاستبداد الذي كان الكواكبي يعتبره «داء الشرق»، وكان غير متفائل بزواله، كما تشهد وقائعه بعد مائة عام، فإني لا أعتبر الصورة قاتمة، كي لا أبالغ وأستبد برأيي. هناك نقاط مضيئة وسَط العتمة. فأنا قد تحدثت عن الاستبداد بملء حريتي النقدية في مملكة البحرين التي شهدت، في الآونة الأخيرة، تحولات إيجابية في مسألة الحريات الديموقراطية والمدنية يؤمل أن تنمو وتتسع باستمرار.

كان عنوان محاضرتي: أين نحن من قضية الكواكبي؟ والأحرى القول: ورقتي. لأن من عادتي أن لا أتحدث، فيما أنا أحاضر، بقراءة المكتوب حرفياً، بل أتعامل مع النص بشيء من الحرية، فأخرج عليه وأتحدث مباشرة أو شفاهة، مع اعترافي بأن العرض الشفهي قد يأتي أحياناً أفضل من المكتوب من حيث إمكانه التواصلي مع المستمعين، وقد يكون أسوأ أو أفقر في أحيان كثيرة. المهم أنني مارست في ورقتي حريتي في التفكير، بإعادة النظر في مفهوم الحرية عامة. كما تناولت بالنقد أوضاع الحريات في العالم العربي، فأشرت إلى تراجع هذه الحريات على غير صعيد؛ إن لجهة حرية الاعتقاد، أو لجهة حقوق المرأة، أو لجهة أنظمة الحكم وأشكال السلطة، أو لجهة العلاقة بين الحاكم والمثقف، حيث يصعب اليوم أن يؤلف أحدنا كتاباً مثل «طبائع الاستبداد» في بعض البلدان العربية ذات الحكومات الاستبدادية أو البربرية.

كذلك مارست حريتي الفكرية إزاء الكواكبي نفسه، فكانت لي وقفة نقدية سريعة ميزت فيها عنده بين دورين: دور العالم والمفكر المتنور الذي يتناول موضوعه بالدرس والتحليل أو بالفهم والتشخيص، ثم دور الشيخ الداعية الذي يهتم بالدفاع والتبرير، خاصة عندما يتعلق الأمر بمرجعيته الدينية، حيث يغلب الكواكبي الهم الأيديولوجي والنضالي على الشاغل المعرفي والموقف النقدي العقلاني، لكي يقع في فخ الاستبداد، على ما تعامل الدعاة التراثيون والمثقفون الحداثيون مع شعاراتهم وقضاياهم، سواء ما تعلق منها بالإسلام والقومية والعروبة، أو بالنهوض والتقدم والتنوير والتحرير: لقد أسهموا في إعادة إنتاج ما عملوا على محاربته بعقلياتهم الأصولية ومناهجهم الأحادية وتعاملاتهم القدسية ومفاهيمهم الهشة، وإلا كيف نفسه ما نحصده من التخلف والفوضى والاستبداد؟!

لا أخفي أنني ما كنتُ راغباً في الحديث عن الكواكبي. وعندما

اتصلت بي الشيخة مي الخليفة بخصوص المحاضرة، كان جوابي: لقد تحدث الكواكبي عن «طبائع الاستبداد» ووفاء له، أي للفكرة والقضية، سوف أتحدث عن شيء آخر سميته «جذور الاستبداد».

ولكن المناسبة جعلتني أعدل عن ذلك، لكي أعود إلى كتاب «الطبائع»[1] بصورة سريعة وموجزة. والمهم أنني لم أتعامل مع مهمتي كداعية همه تبجيل عصر النهضة وأعلامه أو الدفاع عن الثقافة العربية الإسلامية، على ما يفعل كثيرون أثناء الاحتفاليات. فأنا ناقد لذاتي، أولاً كمثقف ومتفلسف، وثانياً كعربي ومسلم، وقبل ذلك كإنسان، مما يحملني على أن أضع على مشرحة الفحص والكشف أو التعرية، مهنتي ومهمتي وهويتي الدينية أو الثقافية أو الإنسانية، لأنني أعتبر أن مصدر الأزمات الوجودية والحضارية، إنما يتجسد بالذات في ما ندافع عنه من الثوابت والمثالات أو من الاعتبارات والانتماءات.

من هذا المنطلق لم يكن همي في محاضرتي أن أكرر أقوال الكواكبي أو أكتفي بعرض آرائه أو أتوقف عند الإشادة بجرأته وجدّته وسبقه لعصره. لقد وجدت أن الأَولى والأجدى أن أهتم بما أستبعده ولم يقله من أجل تجديد القول وتفسير الإخفاق، من دون أن أبخسه حقه. ولذا ميزت في عمله بين وجهين:

(1) الإنجاز كما تمثل في تحليل طبيعة الاستبداد ومظاهره أو في كشف وسائله وآلياته، بالدخول عليه من غير مدخل، كالدين والعلم والسلطة والمال والأخلاق والتربية.

(2) الإشكال أو المأزق، ومفاده أن الكواكبي فيما يدعو إلى التحرر

---

(1) «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، دار النفائس، حلب، 1993.

ومحاربة الاستبداد يتخلى عن حريته الفكرية في المساءلة والمجادلة والكشف لصالح منطق التسليم، حيث يرمي سلاحه ويقع أسير مُسَلَّمات عقائدية يملك واضعوها أو ناقلوها الأجوبة الجاهزة والمسبقة والنهائية لكل أسئلة الحقيقة والواقع. إذ كل شيء منصوص عليه في كتب ومراجع لا تقول سوى الحق، وما علينا سوى الشرح والتفسير. والثمار المعرفية لمثل هذه العقلية الأصولية الفقهية هي: الوقوع في التكرار والخواء، أو مسخ مآثر الماضين وأعمالهم، أو الخروج عليها وادعاء التطابق معها، أو السطو على منجزات الغربيين ونسبتها إلى الإسلام، كما هي بالإجمال أصناف الخطابات السائدة على الساحة الإسلامية.

والنقد هنا لا يعني نفي كل ما قاله الكواكبي، بقدر ما يعني أن نصنع ما لم يصنع، بالعمل على مضاعفة نصه على سبيل التأويل أو الخرق والتجاوز.

* تأويلاً، بحيث نهتم بصرف أسئلته وتوظيف مكتسباته. فإذا كان الكواكبي تناول الاستبداد بالدخول عليه من مختلف مجالات الحياة الاجتماعية ودوائرها، فمعنى ذلك وتأويله أن الاستبداد لا يحمل مسؤوليته الحكام وحدهم، وإنما هو مسؤولية الجميع، مثقفين حداثيين ودعاة تراثيين، ساسة وأصحاب سلطات أو ثروات، فضلاً عن الذين يمارسون الوصاية على الحقيقة والعدالة أو الأمة والهوية. وهكذا كل منا يستبد بقدر ما تستبد به رغباته ونزواته أو شعاراته ونظرياته أو عقائده وأساطيره أو مواقعه وألقابه أو ثرواته ومطامعه أو مخاوفه وهواجسه، فضلاً عن الضعيف العاجز الذي يستبد بعجزه أو يستبد به ضعفه.

* تجاوزاً، بحيث نعالج الاستبداد بطريقة مختلفة، ونتناوله على مستوى مغاير من النظر والتحليل، بحيث نجترح إمكاناً جديداً للفهم

والتشخيص. وإذا كان الكواكبي تناول الاستبداد من حيث طبائعه ومظاهره، فالممكن للمعالجة الآن أن تتناول الاستبداد، من حيث جذوره ومصادره، كما تتمثل في بنية الثقافة ومصادرات العقل أو في شكل الوعي وشبكات الفهم، أيْ في العقليات والنماذج أو في الصور والأطياف التي تولد التأله والتجبّر أو تنتج بالعكس الطاعة والعبادة، أي ما يجعل الواحد يتأله أو يؤله سواه، بحيث يفكر وفي عقله الباطن **مشروع مستبد**، أو يتصرف وفي رأسه **شبح مستبد**، غيبي أو بشري، يرهبه أو يخشى منه. والشواهد على ذلك نجدها في كتاب «الطبائع» من غير وجه:

أ ـ يذكر الكواكبي أن «التشريك» لدى اليونان، على مستوى العقيدة، أي القول بتعدد الآلهة من حيث الاختصاص وتوزيع المهام، كان على مستوى السياسة، وسيلة لإقامة الجمهورية والحد من الاستبداد. غير أن الكواكبي، دفاعاً عن مبدأ التوحيد، هاجم التشريك واعتبره وسيلة باطلة وضارة، متعاملاً بذلك مع فكرة الوحدة بصورة أحادية تتعارض مع التعددية التي هي من مبادئ الديموقراطية، متناسياً في الوقت نفسه أن التعدد يخرق التوحيد ويشكل وجهه الآخر، بدليل أن الذات الإلهية، بحسب لائحة الأسماء الحسنى، هي مجمع للصفات التي تختلف وتتباين إلى حد التعارض. فضلاً عن أنه، وبتأويل للرواية الدينية، يمكن القول بأن الله خلق إبليس لكي يعارضه، لأن العالم لا يسير من دون معارضة أو مخالفة. ثم إن الكواكبي يتباهى بأن المسلمين في عصر الراشدين عاشوا حياة «اشتراكية»، في حين لا اشتراكية من غير شراكة ومشاركة أو اشتراك وتشريك.

ب ـ بالنسبة إلى عصر الراشدين من المبالغة الحديث عن حكومة نموذجية ومثالية كما يفعل الكواكبي. فالمرحلة كانت مرحلة تجريبية على المستوى السياسي والإداري، ذلك أن النبي مات ولم يترك مبادئ أو قواعد

للحكم والإدارة، إذ كان صاحب دعوة أكثر مما كان صاحب دولة. من هنا انفجر الخلاف، بعد وفاته، بين خلفائه حول شكل الحكم وكيفية إقراره، واقتتل بعض أهل بيته وصحابته في ما بينهم، وقضى ثلاثة من الخلفاء الراشدين اغتيالاً. وبعد ثلاثة عقود استعاد معاوية سلطة مفقودة ونجح في تحويل الخلافة إلى ملك عضوض. مما يدل على هشاشة الوضع، سياسياً، في عصر الراشدين، مقابل قوة النص والرمز. ولذا فإن القدرة على الخروج والخرق والنسخ تكون بنسبة القبض والحجْب.

ج ـ يخلط الكواكبي بين الشورى والديموقراطية، على ما هي العادة، منذ عصر النهضة، لدى المثقفين المسلمين الذين تدفعهم النرجسية الثقافية وآلية الدفاع عن الهوية والعقيدة إلى أن ينسبوا إلى الذات ما حققه الغربيون من الإنجازات، وكما هو موقفهم من الديموقراطية وحقوق الإنسان وحرية المرأة. هذا في حين أن هناك فوارق بين الديموقراطية والشورى، أقلها أن الديموقراطية تفترض الولاء للقوانين والمساواة بين المواطنين، بينما الشورى تقتصر، كما يقول الكواكبي، على «الأشراف» دون الأكثرية من الرعايا الذين لا حق لهم في المراقبة والمحاسبة. أما الأهم والأخطر فهو أن الديموقراطية، التي تتغذى من الفلسفة، تعني إمكانية اشتغال المجتمع على عقائده ومحرماته وشرائعه على سبيل التبديل والتعديل أو التغيير. وهذا مستحيل في نظام التحليل والتحريم الديني الذي لا يخضع للجدال، كما يردد ويهدد الدعاة الذين يملأون الأبصار والأسماع على الشاشات.

ولا شك أن مثل هذا الخلط بين الديموقراطية والشورى، لدى المثقفين العرب، يشكل عائقاً من عوائق التحول الديموقراطي بقدر ما يشهد على الجهل بالديموقراطية، هذا فضلاً عن أننا لم نستطع لا تحديث الشورى ولا تطوير الديموقراطية ولا التوليف بينهما بصورة بناءة، سواء تعلق الأمر بدعاة الشورى أم بدعاة الحداثة.

من جهة ثانية نجد بأن النرجسية الثقافية تحمل المثقفين المسلمين على الاعتقاد بأن النظريات العلمية الحديثة التي اكتشفها العلماء بتجاربهم وعقولهم، إنما هي مثبتة في القرآن الذي سبقهم إلى الكلام عليها أو الإشارة إليها. والكواكبي مع رجاحة عقله ودوره التنويري، إنما ينزلق هذا المنزلق، عندما يشتغل كداعية همه الدفاع عن إعجاز القرآن. ولذا فهو يقرأ النص القرآني الآتي: «وأرسل عليهم طيرا أبابيل ترميهم بحجارة من سجيل»، باعتباره استباقاً وتحقيقاً لاكتشاف الميكروبات، أي يقرأه بصورة إسقاطية اعتباطية لا تضيف شيئاً إلى المعرفة. وهكذا بدلاً من أن نهتم بأن نجتهد لكي نعلم ما لا يعلم، باقتحام المناطق المعتمة أو المستبعَدَة أو المجهولة، ترانا ندعي بأن كتابنا ينطوي على العلم بكل شيء، لكي لا نحيط علماً بشيء.

مثل هذا الهاجس، في الدفاع والتبرير، هو الذي يفسر لنا عجزنا عن إنتاج معارف جديدة وغنية حول النصوص والعالم، على ما فعل القدامى الذين ابتكروا وجددوا في مجال التفسير وفي مجال العلم، إن من حيث الحقول والفروع أو من حيث المناهج والمفاهيم. ولا عجب أن يكون حالنا كذلك، ما دام همنا الأساسي أن نفكر لكي نعرف ما هو معروف، أو لكي نستولي على ما أنتجه الغير وننسبه إلى أنفسنا. في حين أن الممكن معرفياً هو أن نعيد التفكير في ما نعرفه، لكي ننتج جديداً سواء حول النصوص والمعارف أو حول العالم والوقائع.

د ـ إن الكواكبي فيما يتحدث عن الاستبداد الديني بوصفه ينبني على إرادة التمايز أو يرتبط ب«الميزة» بحسب تعبيره، إنما ينسب ذلك إلى اليهودية التي أفسدت برأيه مبدأ التوحيد، أو إلى المسيحية التي لبست برأيه غير لبوسها بقولها بالتشريك. وهكذا يعمل على تحييد الإسلام واستبعاده من مجال القول بالتمايز والاصطفاء، بإحالة ذلك على اليهودية والمسيحية.

مع أن الأديان الثلاثة تشترك جميعها من حيث تغليب السر والوحي والنص والتسليم بالأمر على المساءلة والاعتراض والمجادلة بالعقل. والأهم أنها، وكما آلت إليه بنماذجها ومؤسساتها ونسخها، أي بنسخها للبدايات، على سبيل التبديل والتحويل، إنما هي منوعات لنفس العملة العقائدية، من حيث عقدة الاصطفاء التي تزين لأتباع كل واحد منها القول بأن الله قد اختارهم وفضلهم على سواهم، أو بأنه ظهر لهم وتجسد فيهم، أو بأنه ما خلق العالم إلا من أجلهم أو ختم سجل الحقيقة والشريعة في كتبهم وعلى يدهم.

مثل هذا المنطق الاصطفائي، الإقصائي، الاستبدادي، الذي يحمل الواحد على الإعتقاد بأنه، وحده من دون سواه، يقبض على الحقيقة أو يملك مفاتيح الإيمان أو يحتكر تمثيل الدين القويم، هو الذي يجعل العلاقات تقوم على الكره والعداء أو على النسخ والإلغاء، سواء بين الديانات أو بين المذاهب والطوائف داخل كل ديانة. على هذا المستوى من النظر لا يأتي الاستبداد من الخارج، بل ينبع من الداخل بقدر ما يتجسد في المطلقات والثوابت التي تستعمر العقول وتقود إلى عبادة الأصول، مما يجعل المرء سجين هويته، أي يوقعه في فخ الاستبداد فيما هو يدعو إلى مصارعة الاستعباد.

هـ - من الأمثلة أيضاً على أننا نقع في أسر الاستبداد أو نمجده فيما ندعو إلى محاربته، أن الكواكبي يقسم الناس بصورة قاطعة إلى ثلاث فئات: «أمة مأسورة»، وعقلاء هم «قادة أبرار» يقودون الناس بالتنوير والإهداء، و«فساق فجار» من أصحاب الشهوات والمثالب. مثل هذه القسمة الحاسمة هي برأي الكواكبي تنفيذ لمشيئة الله الخلاق العظيم الذي «يخلق من يشاء لما يشاء». ولا مراء أن مثل هذا التفسير أو الفهم يشكل منتهى الاستبداد بالنسبة إلى المخلوقات البشرية. وربما هو يتعارض مع

قراءة تعددية للآية القرآنية: «ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها»، بمعنى أن الإنسان ذو سوية مبنية على التعارض أو ذو هوية مركبة ومفتوحة، مما يجعله يتردد بين التقوى والفجور أو الخير والشر أو الإيمان والجحود أو التسامح والانغلاق أو البناء والخراب.

وفي أي حال إن جعل عالم البشر رهناً لكائن غيبي ذي مشيئة مطلقة لا مرد لقضائها، إنما يقوض فكرة الحرية من أساسها، بقدر ما يعني أن الناس هم أسرى ماهيات ثابتة أو هويات مسبقة ونهائية يكونون بموجبها أخياراً أو أشراراً، مؤمنين أو ضالين، أطهاراً أو فاسقين، في حين أن الحرية تعني انفتاح الإنسان على عالم الإمكان والاحتمال، وقدرة الفرد على خلق البدائل والتحول عما هو عليه بالجهد والمراس، بالفكر الحي والعمل المتقن، سبراً واستغلالاً، أو اختراعاً وإبداعاً.

قد يقال هنا على سبيل الاعتراض أن العبودية لله هو شعار طرح لتحرر الناس من عبودية بعضهم لبعض، كما جرى الأمر في لحظات التأسيس. ولكن العلاقة بالواحد الأحد الغائب في عليائه، أكانت يقيناً أم خوفاً، إنما تتجلى في النهاية، عبر الشاهد، أي من خلال خلفائه ونوابه الذين يتولون الأمر والنهي باسمه، من غير جدال أو اعتراض. ولذا لا مجال لإسقاط الواسطة إلا على سبيل الإيهام.

وفي أي حال، إنه لمن التبسيط والخداع الركون إلى صريح الخطاب ومنطوقه، لأن خطاب الحرية يتستر على سلطة صاحبه. بمعنى أن الخشية من الواحد الأحد، هي في وجهها الآخر خوف من المراجع البشرية التي تتولى حراسة العقائد وإدارة الشأن القدسي، ممن يصادرون حرية التفكير، واستبعاد المختلف، كما ترجم ذلك في المنظومات الكلامية والمذاهب

الفقهية، حيث الأفراد يعاملون كرعايا في جماعة من المؤمنين، لا كأناس يتمتعون بالاستقلالية الفكرية والقدرة على اختيار عقائدهم أو تغييرها.

وهكذا استخدم الشعار الإلهي لتأسيس دول استبدادية أو مجتمعات مغلقة أو هويات عنصرية. واليوم يستخدم الشعار للتشبيح العقائدي وممارسة الإرهاب الفكري باسم الإسلام والمسلمين، كما يتجسم ذلك في دعاوى الحسبة وفي ملاحقة الكتاب أو في تفجير مقرات أو طائرات بمن فيها من الأبرياء.

هذه أمثلة على تراجع الكواكبي عن استقلاليته، عندما يتعلق الأمر بمرجعيته الدينية التي يتعامل معها كسلطة مطلقة لا تخضع للمساءلة والاعتراض. ولذا فهو يتصرف إزاءها بعقلية التسليم والامتثال أو بمنطق الدفاع والتبرير. وهنا مكمن من مكامن الاستبداد: فقدان المرء حريته إزاء نص أو شخص أو حدث يجري التعامل معه كرمز مقدس أو كأصل ثابت أو كمرجع لا يجادل هو أولى من الناس بأنفسهم، كما هو تعريف النبي.

لا يعني ذلك بالطبع أن بوسع المرء أن يتحرر من أصوله وأسمائه أو من بيئته وتراثاته، بقدر ما يعني أن نقيم مع الأصول والثوابت علاقات متحركة ومتغيرة أو نامية ومتجددة، بحيث لا نتعامل مع النصوص والتراثات والخصوصيات كعوالم مغلقة أو كمتاريس لشن الحرب على الآخر، بل كحقول للدرس والتنقيب، أو كمواد فكرية نختلف عنها ونغنيها بالقراءات الخصبة والمثمرة، أو كرؤوس أموال رمزية تنظر أن نقوم بصرفها وتحويلها إلى وقائع معرفية غنية أو قواعد عملية فعالة وراهنة نتحول بها بتحويل علاقتنا بالواقع والعالم.

من غير ذلك نقع بين فكّي كماشة عقائدية خانقة طرفها الأول النموذج الأصولي الذي يدعي القبض على الحقيقة ويمارس الوصاية على شؤون

العقيدة والأمة، وطرفها الثاني هو الأبله الثقافي الذي يتصرف كقاصر يتلقى من مرجعه أو مرشده ما يمليه عليه من التعاليم والأحكام التي يعتقد أنه يتطابق بها مع الماضين في كل ما قالوه وفعلوه. وكلاهما يسهم في فشل مشاريع التحرر السياسي بقدر ما يسهم في تدمير فكرة الحرية، الأول باستبداده وإرهابه، والثاني بعجزه وقصوره.

هذا النقد للكواكبي قد يبدو للبعض من قبيل التحامل أو الظلم. هذا ما يقوله الذين يؤكدون بأن نص «الطبائع» ما زال راهناً ولم يفقد مصداقيته، على ما يظن إجمالاً الدعاة الذين يمارسون النقد على سبيل النفي والتهجم أو بالعكس على سبيل التمجيد والتبجيل. ولكن النقد بمعناه المثمر والفعال، هو مسعى وجودي يجسد حرية التفكير وحيويته بقدر ما يسفر عن اشتقاق إمكان للفهم أو اقتحام منطقة جديدة للتفكير، في التصدي للمشكلات أو في تفسير المآزق والتراجعات.

هذا ما تناولته في نقدي للكواكبي: الخروج عليه منه بالذات بكشف ما أغفله أو بتفكيك ما امتنع عليه قوله. فالنصوص تكتسب راهنيتها لا بتكرار أقوال أصحابها أو التشبث بأطروحاتهم، بل بقراءتها قراءة خصبة وراهنة تفتح حقلاً للنظر والتفكير أو تصوغ أسئلة جديدة حول الواقع، أو تبتكر لغة مفهومية جديدة في معالجة الأزمات. من هنا حاولت فهم مأزق الحرية بانتهاج طريقة مختلفة بل معاكسة، معتبراً أن مصدر الاستبداد هو ما ندافع عنه أو ما نستبعده من مجال التفكير وإعادة النظر، كما يتجلى ذلك في ما نتمسك به أو نعلي من شأنه أو نستخدمه ونمارسه من المرجعيات الثقافية والسلطات الرمزية أو من المثالات والمقولات أو من الأدوار والمهام. بهذا المعنى إن قضية الحرية لا تكمن مشكلتها فقط مع الكهنة والطغاة، بل أيضاً وخاصة في طيات الفكرة بالذات، أي في التعامل مع قضية الحرية بصورة طوباوية فردوسية تصدر عن مخيلة استبدادية أو إرهابية.

وهذا ما جرى تفصيله في ورقتي التي نشرت في الكتيب[1] الذي صدر عن مركز الخليفة للثقافة والبحوث بعنوان: أين نحن من قضية الكواكبي؟ وذلك حيث أبيّن أن الحريات المدنية والديموقراطية هي ضحية قيم وأطر وآليات وممارسات تترجح بين عبادة الشخصية ونرجسية النخبة، أو بين انغلاق الطائفة وعصبية القبيلة، أو بين إرهاب القداسة وثوابت العقيدة، أو بين الأختام الأصولية والتهويمات الحداثية، أو بين المناهج الأحادية والتعاملات الرجعية.

وفي أي حال ليس لكلامي أن يقنع الذين أتوا بمواقف مسبقة لكي يستمعوا إلى محاضرتي بعقلية الناقم كما كتب بعض الذين قاموا بتغطية وقائع الندوة في جريدة «الشرق الأوسط»: «أشعل علي حرب حماس الناقمين على مشروعه». فمن حاله كذلك لن يرضيه كلامي، خاصة وأنني أهتم بنقد المشاريع الثقافية والكشف عن مآزقها. فنحن لا نفكر لكي نتهم ونهاجم، ولا لكي نبرّر وندافع. وإنما نفكر لكي نفهم ونشخص أو نعقل وندبّر، بإثارة الأسئلة وصوغ الإشكالات أو بطرح الأفكار للمناقشة والمداولة. وليس المطلوب في أي حال أن نتطابق مع بعضنا البعض في ما نقوله أو نطرحه. فالفكرة الخصبة هي التي تولد أسئلة أو تفتح باباً لإعادة التفكير بقدر ما تخلق مجالها التداولي.

من هنا لا أزعم في ما أطرحه من أفكار بأنني أنطق بالحقيقة أو أقول الحق، وإنما أحاول، بأفكاري، خلق وقائع معرفية سواء بالاشتغال على الخطابات أو على الأحداث والوقائع. ومن هذه مهمته يحرص على أن لا تطغى عنده هواجس الهوية على مشاغل المهنة، بل يعمل على تجديد

(1) صدر الكتيب تحت الرقم 5، وهو يضم جملة دراسات ومقالات وحوارات عن الكواكبي من بينها نص محاضرتي.

حقول النظر وأدواته أو على توسيع مجالات العمل وتطوير معاييره وأساليبه. هذه المهمة لم ننجح فيها عربياً، الأمر الذي يفسر هامشية موقعنا في العالم الحديث من حيث القدرة على الخلق والابتكار، بقدر ما يفسر عجزنا عن تجديد مفاهيم التقدم والاستنارة العقلانية والحرية والحداثة التي تحولت إلى أصنام فكرية وشعارات خاوية.

هذه هي المهمة الآن: خلق وقائع نشارك بها في صناعة العالم وتشكيل المشهد الكوكبي، ولو في مجال كرة القدم، حتى لا نتحول إلى ديناصورات حضارية. وبالنسبة لنا نحن الذين نشتغل في ميادين المعرفة، فالمهمة هي أن نتقن عملنا بالدرجة الأولى، بحيث نتعاطى مع الواقع ومجرياته أو مع العالم ومشكلاته أو مع العصر وقضاياه بابتكار نظرية أو مقولة أو صيغة أو منهج نجدد بواسطتها عناوين الوجود ومصادر المشروعية. وهذا جزء من عمل الفلسفة والفكر النقدي. ولكن المثقف الحداثي والداعية التراثي، أو الذي يدّعي الجمع بين الصنفين، وسواهم من أصحاب العقليات الأيديولوجية والمزاعم الخاوية والألقاب الكبيرة، من غير ما إنتاج لا في العلم ولا في الفكر، لا في الدين ولا في التفسير، إنما لا يرون الوقائع الفلسفية، بقدر ما يحسبون التهويمات حول الهوية والنهضة والحداثة والاستنارة علماً أو فلسفة. وتلك هي المشكلة، كما تتجسم في العوائق التي تفسر فشل المشاريع وتعثرها: فهواجس الهوية تعرقل إنتاج المعرفة، ونرجسية النخب تقوض فكرة الحرية، تماماً كما أن العقلية الأصولية والاصطفائية تدمر صيغ التعايش والتواصل بين الناس.

عبد الكريم سروش
ونقد المعرفة الدينية

I ـ الثابت والمتحول

«القبض والبسط» في الشريعة عنوان عرفاني قديم لكتاب حديث ألفه المفكر الإيراني عبد الكريم سروش وترجمته د. دلال عباس من الفارسية إلى العربية[1].

ويعد سروش في طليعة المجددين على ساحة الفكر في إيران، ومن رموز ما يسمى علم الكلام الجديد. ومع أنه يقف في الداخل الثقافي وعلى أرضه، فإن محاولته لقيت الهجوم من جانب التيار المحافظ الذي يقف ضد أي محاولة للتجديد الفكري، سواء أتى من الداخل أم من الخارج، بل إن أصحاب هذا التيار يتهمون محاولات التجديد من الداخل بأنها تتم بوحي أو بتأثير من الخارج الثقافي الغربي بشكل خاص. وما واجهه سروش فكرياً ما واجهه الرئيس الإيراني الدكتور محمد خاتمي سياسياً، ذلك أن تيار المحافظة يعارض محاولات التجديد الفكري في قضايا الدين، بقدر ما يقف

---

(1) صدر الكتاب عن دار الجديد، بيروت، 2002.

ضد إرادة الإصلاح والتغيير السياسي، كما تشهد السجالات والصراعات التي تنفجر بين الفريقين بين الحين والآخر، لكي تترجم عنفاً رمزياً أو مادياً على شكل اتهامات ومحاكمات أو إدانات واغتيالات.

ينطوي كتاب القبض والبسط على وفرة في المعلومات والمعارف، وعلى غنى في التحليلات والتمييزات، المشغولة بلطائف الحجج ومنطق الاستدلال، بالإضافة إلى كثرة الأمثلة والشواهد المستندة إلى الوقائع أو المستمدة من فروع العلم المختلفة. ومع أن سروش مختص أصلاً في الكيمياء والصيدلة، فإنه تحول في ما بعد نحو فلسفة المعرفة وعالم الفكر. وهو إلى ذلك ذو ميل صوفي بارز. يظهر هذا الميل في عنوان الكتاب، كما يظهر في لجوئه إلى مقطتفات من الشعر الصوفي يعزّز بها آراءه وحججه، مستمدة بالأخص من كتاب «المثنوي» لجلال الدين الرومي.

باختصار: الكتاب هو عبارة عن حشد من المعلومات والأدلة والأمثلة، على شيء من التكرار، لأنه كتب أساساً على شكل مقالات جمعت في ما بعد بين دفتي كتاب. والذي يعنيني منه بالدرجة الأولى هو المحور الذي يدور عليه. وهو نقد المعرفة الدينية. لا يستخدم سروش مصطلح «النقد». ولكن ما يفعله في كتابه هو إخضاع المعرفة الدينية للنقد العقلاني والفحص المعرفي، بشرح ماهيتها وتحليل بنيتها وتسليط الضوء على إشكالياتها وتبيان سبل تجددها وتطورها.

يميز سروش بين مستويين في موضوعه: الدين ومعرفته، الوحي وفهمه، النص وتفسيره، الشريعة وتطبيقها.

أما الدين فهو في نظره إلهي وفطري، مطلق وثابت، مقدس ومتعالٍ، خالد وأزلي، تام وكامل. ولذا لا مجال فيه للخطأ والتعارض، ولا يخضع للجدل والنقاش، ولا يحتاج إلى مساعدة العقل البشري أو للمعرفة

البشرية، بل إن ما يلحقه من تزوير وتحريف فإنه ناتج عما يلحقه من «غبار البشرية»[1]. هذا الجانب هو ما يندرج تحت عنوان «القبض».

أما المعرفة الدينية، أي معرفة الناس بالدين، فهي على العكس «بشرية، تاريخية، نسبية، سيّالة». ولذا فهي في «تحول دائم»، بقدر ما تحتمل الالتباس والغموض أو تخضع للخطأ والتناقض. إنها معرفة ترتبط بزمانها أو ترتهن لظرفها التاريخي أو لحيثياتها الاجتماعية، بمعنى أنها تتغذى من علوم العصر ومعارفه وتتأثر بها أو تتلاءم معها، الأمر الذي يجعلها في تراكم مستمر وتحول دائم. والمقصود بالعلوم العصرية المعارف التي ينتجها البشر، في أي قطر أو صقع، بصرف النظر عن هوياتهم الدينية أو العرفية.

ولذا يعتبر سروش أن كل الأوصاف التي يطلقها العلماء على الدين مستمدة من خارجه، وكذلك النزاعات والصراعات، كلها تفاسير وتأويلات تختلف وتتغير أو تنمو وتتجدد لأنها صادرة عن عقول البشر «المتحولة والمتغيرة»، بحسب اختلاف الأزمنة وتغير البيئات الثقافية والحضارية أو العوالم اللغوية والقومية، فضلاً عن اختلاف العلوم وتباين آراء العلماء في الاجتهاد والتأويل. هذا ما يجعل سروش يؤكد بأن «الفتوى العربي رائحة العرب ولفتوى العجمي رائحة العجم»، أو يقرر بأن «لإسلام الفيلسوف رائحة الفلسفة ولإسلام الصوفي رائحة العرفان».

وهكذا ينبني كتاب القبض والبسط على ثنائية حاسمة بين الدين الثابت وفهمه المتحول، هي الثابت في تفكير سروش، ولذا فهي تحكم الخطاب من أوله إلى آخره، بحيث أن الكتاب هو عبارة عن شرح وإيضاح لهذه الأطروحة على سبيل البرهنة والاستدلال أو التوسيع والتنويع.

---

(1) العبارات الواردة بين مزدوجين مأخوذة من كتاب «القبض والبسط»، إلا ما دلّ السياق على خلافه.

II ـ الجرأة والجدّة

لا مراء أن محاولة سروش هي نقد تختلط فيه الجرأة الفكرية بالجدة المعرفية. فالقول بأن المعرفة الدينية معرفة متغيرة ونسبية تحتمل الخطأ أو التناقض، يخالف الرأي السائد لدى أكثرية الإسلاميين الذين يعتبرون أن معارفهم الدينية هي معلومات مطابقة وتامة، بقدر ما هي صحيحة وضرورية من حيث علاقتها بالأصل والنص، مما يجعل كل فريق يدعي أن فهمه للإسلام هو الفهم الأصولي الصحيح، وأن خطه هو الخط المستقيم، مستبعداً بذلك سواه من حظيرة الإسلام أو من دائرة الإيمان.

والأهم من ذلك أن أطروحة سروش حول تغير المعرفة الدينية تزعزع فكرة أسْلَمة المعارف، كما تتجلى لدى الذين يحدثوننا عن معرفة توحيدية شاملة تطال مختلف مستويات الوجود ودوائر الحياة، وكما تتجلى لدى الذين يسحبون الداخل على الخارج لكي ينسبوا إلى الإسلام والمسلمين ما أنتجه الفلاسفة والعلماء الغربيون من المعارف والحقائق. والمثالات كثيرة في هذا الخصوص من الذين يقولون بأن الديموقراطية هي الشورى الإسلامية إلى الذين يجزمون بأن الشريعة أتت لتحرير المرأة، ومن الذين يؤكدون بأن حقوق الإنسان من صميم تعاليم الإسلام إلى الذين يعتبرون أن المنهج التجريبي قد أخذه الغربيون عن القرآن لكي يتقدموا في حين تركه المسلمون لكي يتأخروا؛ هذا فضلاً عن الذين يرون أن القرآن ينطوي على النظريات التي توصل إليها العلماء في فروع العلم المختلفة كالطب والفلك والجغرافيا. . . وهذه آليات دفاعية دأب المسلمون، منذ محمد عبده حتى محمد الغزالي وزغلول النجار، على ممارستها في مواجهة التوسع الأوروبي والتفوق الغربي. وهي تشهد على القصور العقلي وتنم عن نرجسية ثقافية بقدر ما تشكل نوعاً من الالتفاف على الحقائق والسطو على المعارف.

وهكذا فإن سروش يسير في أطروحته باتجاه مضاد للتيار الذي يشتغل أصحابه بأسلمة المعارف. فهو لا يسحب الداخل على الخارج، بل يعتبر أن المعرفة الدينية هي مجرد فرع أو «حيز داخل جغرافية المعرفة البشرية»، وأنه بقدر ما تتغير خريطة المعارف في ضوء الكشوفات العلمية أو الابتكارات الفكرية في حقل من الحقول، تتغير حكماً المعرفة الدينية، على سبيل التصحيح والتعديل أو التوسيع والتطوير، من خلال انفتاحها وتأثرها بما ينتج من المناهج والنظريات أو المذاهب والمدارس في مختلف شعب المعرفة.

هذا ما حصل في الماضي حيث الفقهاء والمتكلمون أفادوا من فلسفة اليونان وعلومهم، وإن أنكر بعضهم ذلك. كما أنهم استفادوا وأفادوا من حيث علاقتهم بزملائهم ونظرائهم المسلمين المنتجين للمعرفة من المناطقة والفلسفة وعلماء اللغة والرياضة أو الفلك والطبيعة... وهذا ما حصل وما يزال يحصل في الزمن الحديث من حيث علاقتهم بالخارج وتأثرهم بما ينتجه الغربيون في مختلف ميادين المعرفة، وإن أنكر بعضهم هذا التأثر من فرط نرجسيته، تماماً كما أن نرجسية الغزالي حملته قديماً على إنكار تأثره بفلسفة اليونان وعلى التهجم عليهم.

بهذا لا تعود مهمة الأمناء على الشريعة في نظر سروش هي التقوقع على الذات وإقامة السدود في مواجهة تدفق المعارف من الخارج، ولا الاستنفار العقائدي لكي نقرأ أقوال الآخرين «لنتمكن من الرد عليهم بشكل أفضل»، بل تصبح المهمة أن نتعرف إلى ما ابتكروه ونفيد مما أنجزوه بشكل أفضل، «لنبتكر أفكاراً جديدة» تتيح لنا شحذ الفكر وجلاء الفهم وإعادة بناء الذات، وتلك هي حصيلة تبادل المنتجات المعرفية بين الأنا والآخر.

هذا الواقع، كما يتمثل في العلاقة العضوية والوثيقة بالخارج الثقافي والمعرفي، أكانت تأثراً أم حواراً وسجالاً أم تأثيراً متبادلاً، هو الذي يحمل سروش على القول، بأن فهم المعاصرين للشريعة هو «أفضل من فهم القدماء» لها، وبأن المعرفة بالشريعة هي نسبية وتاريخية، لتعلقها باختلاف العلوم والذوات العارفة أو بتعاقب العصور المعرفية وتعدد البيئات الثقافية.

نحن هنا إزاء تعامل نقدي عقلاني مع المعارف الدينية، يتيح الخروج على عقلية الفرقة الناجية التي تحول المجتمعات والطوائف إلى معسكرات عقائدية، بقدر ما يشرِّع الباب أمام التعدد والاختلاف المشروع في التفاسير والتأويل، ويضع حداً لادعاء كل مجتهد أو فريق بأنه يحتكر مفاتيح الإسلام الصحيح، بقدر ما يفتح المجال أمام التعامل مع المعرفة الدينية بوصفها متغيرة أو متراكمة ومتجددة. ولهذا لاقت آراء سروش الجريئة وتحليلاته النقدية معارضة عنيفة من جانب الفكر الأحادي الاختزالي وأصحاب العقليات الأصولية المغلقة والمفخخة. ولا غرابة، فإن مثل هذا النقد يزعزع النرجسية العقائدية ويفضح ادعاءات التماهي مع الأصل أو القبض على معنى النص أو على حقيقة الشريعة، مما يكسر وحدانية الفهم ويفتح الإسلام على تعددية المعنى والدلالة.

قد يقال بأن محاولة سروش قد تبدو عادية أو أقل من عادية، من حيث جرأتها وجدتها، قياساً على مواقف القدامى والمحدثين، من نقاد المعرفة الدينية والخطاب الديني ذاته، كمواقف أبي العلاء والرازي والفارابي وابن رشد، وسواهم ممن أنكروا ظاهرة الوحي والنبوءة أو تعاملوا مع خطاب الوحي بوصفه معرفة مبتذلة هي من الدرجة الثانية أو الثالثة. كذلك قد لا يكون موقفه جديداً كل الجدة، بالمقارنة مع الفلاسفة والمفكرين العرب المعاصرين الذين يُخضعون للفحص والنقد أو للتعرية والتفكيك المعارف الدينية التي تكونت حول خطاب الوحي، فكيف بالذين

يخضعون نص الوحي نفسه للنقد المعرفي والفحص العقلاني بالتعامل معه كخطاب بشري محايث أو كنتاج ثقافي تاريخي.

قد يكون من الظلم لسروش أن نتعامل مع أطروحته كجهد فكري لا يضيف جديداً إلى معارفنا حول النص والمعرفة أو حول الدين والوحي. ذلك أن هذه الأطروحة تكتسب أهميتها من غير وجه: الأول من جهة سياسة الحقيقة، إذ هي تشكل في السياق الثقافي الراهن، وفي إيران بالتحديد، محاولة لكسر التحجر العقائدي ومواجهة الإرهاب الفكري الذي يمارسه حراس العقائد وشرطة القداسة. الثاني من جهة تحليلات الحقيقة، ذلك أنه وإن كان القول بنسبية المعرفة الدينية ليس بجديد، فإن سروش يحاول إغناء هذه الأطروحة وتوسيعها من حيث معالجته لها، بالتجديد في حقل التناول ومجاله، أو في الآليات والوسائل، أو في البراهين والشواهد، أو في الآراء والاجتهادات.

III ـ فخ معرفي

لا مراء أن لمحاولة سروش حدودها كما لها إشكالياتها ومأزقها. ومحدوديتها تنشأ عن كون صاحبها يقف في الأصل موقفاً كلامياً، بالرغم من انفتاحه على المعارف الفلسفية والعلمية. والمتكلم يفكر ضمن السياج العقائدي لعلم الكلام، بقدر ما يبقى أسير عقلية المدافعة عن الأصل والنص. وما أراه أن سروش يجدد أحياناً بقدر ما يخرق هذا السياج، ويقع في المأزق بقدر ما يشتغل كحارس للشريعة، استناداً إلى معتقده الديني بثبات الأصل، أو إلى معتقده الفلسفي بأن الحقيقة «ليست نسبية أو عصرية»، بل صافية وثابتة، بل إنه يقع في نفس المطب الذي يحذر منه دعاة المحافظة وحراس الشريعة: الكلام على حق باق وأصل ثابت لا يعتريه التغير؛ أو يقع في المطب المعاكس الذي يأخذه على الهيغليين الذين

يتهمهم بتأليه التاريخ والزمان، فيما هو نفسه يتعامل مع الحقيقة أو الحق بصورة إلهية قدسية متعالية على الزمان والتاريخ.

ولعل هذا ما يفعله سروش بتأكيده على أن للشريعة «هاضمة قادرة» تجعلها «تتكامل ولا تتخاصم» مع مكتشفات العقل البشري في مختلف فروع العلم الطبيعي والإنساني.

الأجدى التعامل مع الشريعة بوصفها مرجعية للمعنى بقدر ما هي تأويل للعالم، أو مصدر من مصادر المشروعية بقدر ما هي صيغة لممارسة الوجود، أو منهج حياة بقدر ما هي طريق للهداية أو مفتاح للسعادة، وذلك من خلال ربط عالم البشر منشأً ونظاماً ومآلاً بعالم الإله والغيب.

من هنا تختلف الشريعة عن الفلسفة من حيث نمط الوجود والقول والفعل. والاهتمام بإلغاء مثل هذا الفارق الوجودي، كما يفعل أصحاب مشاريع التوفيق بين المجالين، مآله اختزال أحد الطرفين وإخضاعه للآخر. ومن باب أولى أن لا تعامل الشريعة بوصفها كتاباً يقدم لنا معلومات في علوم كالفلك والطب والفيزياء... فالذين ينزلقون إلى هذا المنزلق لرفع التناقض بين كتاب الوحي والنظريات العلمية، إنما ينصبون فخاً معرفياً مآله نسبة المعارف العلمية إلى الشريعة الإسلامية من غير حياء خُلُقي أو تقى فكري، على ما يفعل أصحاب التفسير العلمي للقرآن. وتلك هي ثمرة العمل على إنقاذ الثوابت المطلقة المتصلة بالشريعة في مواجهة التحديات التي تسفر عنها التطورات أو الطفرات في حقول المعرفة وميادين الممارسة: لوي عنق الحقائق للدفاع عن الحقيقة، ادعاء المعرفة للسطو على المعارف التي ينتجها الغير. وهذه الآليات هي من أهم عوائق المشاريع الفكرية في العالم الإسلامي، كما يتجسد ذلك في الهاجس الأيديولوجي الذي يسيطر على العقول، والذي يجعل الهم الرئيسي ليس أن

ننتج الآن معرفة بالعالم، بل أن ندعي بأن الشريعة تنطوي على العلم بكل شيء، أو بأن ما اكتشفه الغربيون قد سبقناهم إلى معرفته.

IV ـ الأصل المتغير

إن «فتح الباب المقفل» أمام التحول، كما يقول أو يريد سروش، يحدث تغيراً ليس فقط في معرفتنا الدينية بالشريعة الحقة، بل يغير أيضاً مفهومنا للحقيقة والحق بالذات، على ما يبين المنطق التحويلي. ذلك أن الفهم المتحول والمفاهيم المتغيرة تسهم في تغيير الأشياء والموضوعات، أي لها مفاعيل تحويلية على البنى الثابتة والأصول الراسخة والحقائق الصافية. بهذا لا تعود المسألة أن نفرق بين حق ثابت وفهم متحول في المنطوق الديني، وإنما هي مسألة كون العلاقة مع الثوابت، التي هي النصوص والكتب، ليست ثابتة أو متطابقة، وإنما هي دوماً متغيرة متحولة، أي هي منتجة للفرق والاختلاف أو للتعدد والتنوع. مما يعني أنه لا مجال للقبض على معنى النصوص أو التطابق معها، إذ لا وجود أصلاً لحق ثابت أو معنى أصلي نحاول الاقتراب منه أو التلاؤم معه أو تنقيته من الأوهام والأخطاء والشوائب، مع تطور المعارف وتغير المفاهيم. بالعكس كل معرفة جديدة نبتعد بها عنه، أو على الأقل نعيد إنتاج الاختلاف عنه، بقدر ما نقيم معه علاقة جديدة ومختلفة.

ولا يشذ الأصل الديني عن ذلك، بمعنى أنه هو نفسه معرفة متغيرة ومتحولة، بقدر ما هي منتجة للاختلاف والفرق. بكلام آخر، فهو كأصل لا يخلو من أثر الأنسنة والتشبيه بقدر ما هو منغمس في التجربة البشرية. وإذا كانت الاجتهادات في التفاسير والتآويل تحمل أثر الخصوصيات القومية أو تختلف باختلاف فروع المعرفة، فإن الكتب الدينية التوحيدية قد خضعت هي نفسها لقاعدة النسخ والتحويل، إذ هي تحمل أثر اللغة والثقافة والبيئة،

كما تحمل ختم الشخص الذي خرجت على يده. من هنا فإن الله قد جرى تعريبه في الإسلام، كما أنه خرج عبرانياً مع اليهود، ولبس لبوساً يختلط فيه اليونان والسرياني والروماني مع المسيحية. وإذا كان القرآن قد وُصف بأنه كتاب عربي مُبين، فمعنى ذلك أن له صلة بما هو تاريخي ومحايث ونسبي، وأنه «حمّال أوجه»، إذ هو يحتمل الالتباس والتعارض بقدر ما هو منسوج من الاستعارات والمجازات، أي بقدر ما يستخدم تقنيات البلاغة العربية وأساليبها.

والتعامل مع الأصل الديني التوحيدي من خلال طابعه التاريخي والنسبي، يجعل الفرق بين ديانة وأخرى، ليس فرقاً بين ما يتطابق مع الأصل أو ما لا يتطابق، بل فرق بين تجليات أو سياقات مختلفة لمعنى لا ينفك يختلف عن نفسه نسخاً وتبديلاً أو حرفاً وتحويراً. حتى الأصل الواحد عندما يجري تأويله أو تفكيكه إنما يسفر عن تراكمات وطيّات يفقد معها نقاء الأصل وصفاءه، بقدر ما يبدو كتركيب أو توليف لعناصر وروافد مختلفة ومتعددة أو ملتبسة ومتعارضة. فالمقارنة بين الهويات الدينية تبيِّن أن ما هو أصيل في إحداها قد يكون مستفاداً من هوية أخرى تركته أو أهملته حتى بات كأنه عنصر دخيل عليها، مما يحول كل أصل إلى فرع بقدر ما يكشف عن أوهام البحث عن أصل أو معنى أول يتصف بالثبات والنقاء. بذلك يصبح ممكناً نسج علاقات بين الديانات بعيداً عن منطق الرفض والإقصاء، بحيث يجري خرق الجدار العقائدي الحديدي الذي تقيمه الأصوليات الكلامية واللاهوتية في ما بينها، بالتحرر من أساطير الحقيقة المطلقة والأصل الثابت والمعنى الأمبريالي الواحد، أي ما يحمل أتباع كل ديانة أو أصحاب كل فلسفة على احتكار مفاتيح الإيمان أو الحقيقة.

وهكذا فالنسخ والتبديل والتحويل هي آليات فكرية تطاول الأصول

والفروع، سواء تعلق الأمر بنص ديني أم بعمل فلسفي، مما يجعل من المستحيل للقراءة، أياً كان النص المقروء، أن تتطابق معه من حيث الدلالة والمعنى. حتى القارئ الواحد لنص بعينه، إنما يقرأه غير قراءة، وذلك تبعاً لتراكم الخبرة وغنى التجربة أو لتغير زاوية الرؤية ومنهج المقاربة. بل إن مؤلف النص نفسه، إذا أراد شرح نصه أو تسويغ أطروحته، لا يقبض على معنى واحد أو يتماهى مع أصل ثابت عبر الشروحات والإيضاحات أو الاستدلالات والتخريجات. وإذا كان ثمة ثابت فليس سوى الكلمات والعبارات. وأما المعاني والتصورات والمفاهيم، فمن المستحيل القبض عليها، ما دام الكلام يتدفق ويتغير. وهذا شأن سروش مع أطروحته. فالثابت فيها ليس المعنى بل التشكيل الخطابي والعبارات، وأما المعنى فإنه سيال ومتحول، نسبي ومتغير. وهكذا لا معنى يدرك بذاته مرتين، مع اختلاف المنطوق والعبارة أو السياق والذات العارفة، أياً كانت الأطروحة والمقولة، وأياً كان النص والخطاب.

بهذا نتجاوز ثنائية التلاؤم بين المعرفة الدينية والمعارف المنتجة في بقية فروع المعرفة، ذلك أن المعارف الدينية ذاتها، إنما تختلف ولا تتلاءم سواء بين الديانات، أو داخل كل ديانة بين طوائفها ومذاهبها. وما البحث عن التلاؤم والتطابق سوى محال مؤداه الخواء الوجودي أو الاستبداد الفكري أو العماء المعرفي.

V ـ منطق التحويل

إن نسبية المعارف الدينية التي أجاد سروش في شرح آلياتها وتقديم الشواهد عليها، إنما تحتاج إلى ترجمة مفهومية أو إلى آلية منطقية نكسر معها منطق المماهاة ونخرج على فلسفة الماهية وعقيدة الثبات والتعالي، ببلورة شبكة جديدة من المفاهيم أو سياسة فكرية جديدة. هذا ما يتيحه نقد

النص وعلم الخطاب ومنهج التفكيك ومنطق التحويل[1] وفلسفة الاختلاف، وسوى ذلك من المجالات والمقولات والاستراتيجيات الفكرية التي تفتح حقولاً خصبة للتفكير تتغير معها خارطة المفاهيم ويتغير نظام الفكر، بقدر ما تتغير مفاهيمنا للفكر .والواقع والنص والمعنى والحقيقة والهوية، وتتغير العلاقات بين هذه المفردات بقدر ما ننتقل من شبكة مفاهيم إلى أخرى، أي بقدر ما ننتقل من مقولات الإطلاق والثبات والتعالي والمماهاة والتطابق والتلاؤم والمركزية والأحادية والبرهان واليقين والنسق المحكم... نحو مفاهيم التركيب والتجاوز أو التعدد والتوسط أو الاختلاف والنسخ أو الزحزحة والإحالة أو الصرف والتأويل أو الشبكة والموجة أو الخلق والتحول.

فالفكرة الخصبة ليست مجرد مرآة للواقع أو لسان حال للذات المفكرة، وإنما هي شبكة لتحويل مركب وخلاق نتغير به عما نحن عليه ونسهم في تغيير الآخر بقدر ما نغيّر مشهد الواقع. ولذا ليست الهوية القوية والغنية مماهاة مستحيلة مع الأصل أو مساواة خاوية مع النفس، وإنما هي طاقة المرء الحية على التغير والتفرد بقدر ما هي قدرته على الابتكار والتجدد، أو بقدر ما هي مشروع وجود لا يتوقف ولا يكتمل، بل يبقى قيد الإنجاز والتشكيل.

والواقع ليس حتمياته المقفلة بقدر ما هو ممكناته المفتوحة على تعدد الوجوه والمستويات أو الأبعاد والخيارات. أي ليس هو بنية ثابتة نحاول القبض عليها، وإنما هو ما نحسن صرفه من الطاقات أو تحويله من البنيات أو خلقه من المعطيات باليد والعقل أو بالنظر والعمل، بالمفهوم والآلة أو بالمعلومة والصورة.

---

(1) راجع كتابي: الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت.

والمعنى ليس مجرد التواطؤ بين العلامة والشيء أو بين المفهوم والمرجع، وإنما هو ما ينبني به الكلام أو يحدثه أو يثيره من المسبقات أو الإحالات أو الأصداء، بسلاسله وشبكاته وصيغه التي نقرأ من خلالها العالم شرحاً وتفسيراً أو صرفاً وتأويلاً أو تفكيكاً وتركيباً. ولذا ليس النص الهام مجرد خبر عن الواقع أو اكتناه للماهيات أو تعبير عن الهويات، وإنما هو الذي يخلق واقعه ويكتسب هويته بقدر ما ينتج معناه ويشكل عالمه المفهومي أو الدلالي.

وأخيراً ليست الحقيقة ما نعرفه على نحو دقيق ومطابق، وإنما هي ما نخلقه من الوقائع أو ننتجه من الحقائق، أي ما نحدثه من التحولات أو نحققه من الإنجازات التي تتغير معها جغرافية المعنى وخريطة القوة أو عالم الفكر ومشهد العالم. ولذا من يبحث عن الحقيقة المطلقة الثابتة سوف يضل الطريق أبداً، لأن كل معرفة بالواقع تشكل هي نفسها واقعةً تتغير معها العلاقة بالواقع نفسه.

VI ـ الحروف هي الثابتة

كل ذلك يغير مفهومنا للأصل الديني نفسه وللثوابت عامة، بحيث ننتقل من المفهوم الغيبي والمتعالي للأصل الثابت، إلى ما هو محايث ومرئي، أي إلى النص بجسده الملموس ومتنه المادي كما يتجسم ذلك في أنظمة العلامات وتشكيلات الخطاب.

هذا شأن نص الوحي، لا ثابت فيه سوى حروفه المقروءة أو أصواته المسموعة التي هي المرجع الذي يرجع إليه المسلمون أو المؤمنون. وأما المعنى فهو الذي يتغير، لأن النص يثير في ذهن كل قارئ ما لا يثيره في ذهن الآخر من التخييلات والتصورات أو الظنون والتصديقات التي يعبر عنها صاحبها بعبارات مختلفة يتغير معها المعنى بتغير الكلام، بحيث أن

كل خطاب ينشأ حول خطاب الوحي، إنما له مفاعيله التحويلية بالنسبة إلى المعنى الأصلي أو إلى معنى الأصل. هذا شأن مفردات وعناوين كالله والإنسان أو الجنة والنار. فلا ثابت سوى الكلمات. وأما المعاني فإنها تنتمي إلى فضاءات وعوالم تتداخل فيها الهوامات والأطياف أو الأوهام والظنون أو الصور والنماذج أو التصورات والمفاهيم...

من هنا تختلف نماذج المسلم من حيث ترجمته لعلاقته بالأصل. هناك المسلم الورع الذي يترجم إيمانه تقى يتقي به الناس ظلمه وعدوانه. وهناك الزاهد الذي يعيش إيمانه وساوس تحت وطأة الخوف من الإثم. وهناك النموذج الأصولي الذي يدعي القبض على حقيقة النص لكي يجسد معتقده سلوكاً إرهابياً أو دعوة طوباوية مستحيلة. وهناك الأبله الثقافي الذي يتصرف كقاصر ينفذ بصورة حرفية ما يمليه عليه شيخه أو إمامه لكي يعيش كما عاش الماضون في كل تفاصيل الحياة وشؤونها. وهناك المرشد الواعظ الذي يوظف علاقته بالدين سلطة معنوية رمزية تعود عليه بالخيرات المادية، وهناك العالم الذي يستثمر علاقته بالنص إنتاجاً معرفياً في مجال من المجالات. ولا ننسى المسلم الوسطي الذي يترجم إيمانه توازناً بين الحاجات والحقوق والواجبات.

وبين هذه النماذج العريضة تتراوح المواقف وتتشظى المعاني بأطيافها وهواماتها وصورها إلى ما لا نهاية له، الأمر الذي جعل بعض المتصوفة يقول: إن الطرق إلى الله هي بعدد أنفس الخلائق.

وهكذا مع الانتقال من نقد العقل وعلم الفكر إلى نقد النص وعلم الخطاب تنقلب العلاقة بين النص والمعنى، بحيث يصبح من المستحيل القبض على المعنى الأصلي أو التماهي مع الأصل الأول، بقدر ما يستحيل أن يتطابق واحد وآخر من حيث فضاء الدلالة وعالم المعنى. صحيح أن

المعنى هو العلة في تشكيل جسد النص الخطابي ومتنه الإشاري. ولكن المتن المادي يستقل في النهاية عن مُنشئه ومؤلفه، ويصبح وحده المرتكز لفهم المعنى على سبيل التوليد والتحويل، من جانب القراء الذين يشتغلون بتفسير النص وتأويله للحلول محل الأصل. وذلك هو مأزق التفسير وإشكاليته: ادعاء المفسر بكشف المعنى المراد أو الوقوف على مقاصد المؤلف، أي امتلاك مفاتيح الفهم للنص، فيما هو يعيد إنتاج المعنى صرفاً وتحويلاً، بإنشاء خطاب جديد حول خطاب الأصل، يغدو هو نفسه ثابتاً من الثوابت لإنتاج معانٍ جديدة.

هذا شأن القراءات لنصوص الوحي أكانت تفاسير أم تأويلات أم تفكيكات. كل قراءة قيمة تخلق واقعها وتشكل عالمها. مما يعني أن الفرق بين قراءة وأخرى، ليس فرقاً بين قراءة مطابقة وأخرى غير مطابقة، وإنما هو فرق بين قراءة خصبة وفعالة تترك مفاعيلها وأصدائها، بقدر ما تغدو هي نفسها واقعة معرفية ومرجعاً لفهم النص أو مرجعاً للمعرفة عامة، وبين قراءة هشة تكرر ما يقوله النص المقروء بصورة سطحية أو مدرسية أو سيئة. إنه فرق بين النسخ والتحويل على نحو مثمر، وبين المسخ والتشويه أو التسطيح والتبسيط.

VII ـ النص والمعنى

في ضوء هذا المفهوم تستوي الثوابت، سواء تعلق الأمر بأصل ديني أم بعمل فلسفي، بالنص القرآني أم بالخطاب الديكارتي. هنا لا فارق بين النصوص من حيث ثباتها. فنص ديكارت هو ثابت تماماً كالإنجيل والقرآن. أما القراءات المنتجة للمعنى فهي التي تتغير بقدر ما تسهم في تحويل المعنى والعلاقة بالأصل نفسه.

قد يقال هنا بأنه لا يجدر بنا نسيان الفرق بين الثابت الفلسفي والثابت

الديني من حيث الأطروحة ومنطوق الخطاب، لأن الخطاب الفلسفي، كخطاب ديكارت، هو خطاب بشري يروي فيه صاحبه قصته مع الحقيقة، في حين أن الخطاب الديني كما يقدم نفسه، إنما يصدر عن مرجع غيبي خارجي متعالٍ، هو الحق الذي لا يعتريه الباطل أو يشوبه الخطأ. ولكن الخطاب الديني ليس الوحيد من حيث تصريحه بامتلاك صفة الحق واليقين المطلق. كل خطاب يدعي القبض على حقيقة الواقع أو النص، إنما يتحدث بلغة التعالي على الواقع والتاريخ. هذا شأن الخطاب الماركسي الذي هو خطاب تاريخي كما يقدم نفسه، ولكنه بادعائه القبض على قوانين التاريخ، إنما يتعامل مع الحقيقة بصورة متعالية. وفي المقابل إن الخطاب الديني يصرح بأن مصدره متعالٍ، ولكنه يعبّر عن نفسه بأدوات لغوية بشرية تاريخية ومحايثة.

وتلك هي المفارقة التي تخترق الخطابات، أي انطواؤها على تعارض أصلي بين المنطوق والمسكوت عنه. وما يغيّبه النص أو يتناساه بالدرجة الأولى هو نفسه بالذات، أي كينونته وبنيته أو سلطته ومفاعيله. ولذا فالمهم من حيث التعامل معه هو قراءته قراءة غنية ومثمرة. ومن يتعامل معه على هذا النحو يتجاوز المنطوق والمصرح به نحو ما مستبعد أو مرجأ أو ممتنع أو محتمل من البداهات والمسبقات أو الأبعاد والاحتمالات أو القواعد والآليات أو القوالب والأنساق..

في ضوء ذلك يصبح التأكيد على ثبات الأصل الديني مجرد تسليم إيماني أو تهويم عقائدي لا يعتد به من الناحية المعرفية. فما الجدوى من التأكيد على الثوابت ما دامت معرفتنا بها لا يمكن إلا أن تكون متغيرة؟ وفي المقابل نتجاوز الجدل العقيم حول ألوهية المرجع أو بشريته فيما يختص بنصوص الوحي. أولاً لأن أدوات النص هي بشرية أيّاً كان المرجع؛ ثانياً لأن المسألة ليست مسألة دين ثابت ومعرفة دينية متغيرة،

وإنما هي أن المعرفة بالثوابت، أي الأصول والمعاني التي ندركها، تتغير بقدر ما تغير مفاهيمنا لمعنى الثبات والأصل وللمعنى نفسه. والثوابت هي الخطابات، تستوي في ذلك جميع النصوص التي هي آثار باقية أسهمت وما زالت تسهم في تشكيل عقول البشر، أكانت أسطورية أم عقلانية، نبوية أم فلسفية، شعرية أم روائية.

هذا شأن النص القرآني. إن التشكيل الخطابي الذي نقرأه أو نسمعه وحده الثابت. أما المعنى فإنه يتغير مع كل تفسير، سواء تعلق الأمر بصفات الله أم بمواعيد الإفطار، بمسألة الخلافة أم بتوزيع الإرث، بمسألة الحرية أم بقضية خلق القرآن، بماهية الأفعال أم بكيفية الوقوف أثناء أداء الصلاة. والتفسير الذي له وزنه وقيمته ليس هو الذي يقبض على المعنى، وإنما هو الذي يثبت جدارته بإنتاج معنى جديد. هذا أيضاً شأن النص الفلسفي: فالثابت مثلاً عند أرسطو أو ابن سينا أو كنط هو صورة الخطاب ومسلسل العبارات. وأما المفهوم فإنه يتغير مع كل شرح على سبيل الزحزحة والإحالة أو التفريع والتشعيب أو الإغناء والتوسيع.. وهذا ما يخضع له المفهوم الواحد نفسه، كمفهوم العقل الفعال أو الممتنع أو المتعالي، على يد مخترعه على امتداد مؤلفاته. وما ينطبق على النصوص ينطبق على قراءاتها، من شروح وتفاسير، لأن الأصول هي نفسها تأويلات لما سبقها بقدر ما هي قراءات في كتاب العالم ومعنى الوجود.

من هنا تعدد القراءات للنص الواحد. وتعدد الشروح للمفهوم الواحد لدى المؤلف ذاته. ولا يعود ذلك إلى خفاء المعنى أو لغموض النص أو لسوء الفهم. فسر النص أنه لا يخفي معناه، بمعنى أنه يشكل حقلاً للقراءة وطرح الأسئلة، لاستيلاد الجديد المعرفي، سواء في حقل النظر وعالم الدلالة أو في شبكات الفهم وآليات التفكير؛ تماماً كما أن الحقيقة المطلقة أو الثابتة لا تُعرف، ليس لخفائها واستعصائها، بل لأنها مجرد معطى هو

إمكان لترجتمه إلى حقائق ووقائع بالعمل عليه وتحويله بصورة خلاقة ومبتكرة. وكما أن مقتل النص هو قراءته قراءة أيديولوجية تختزله إلى مقررات عقائدية أو إلى قواعد محكمة أو إلى معلومات صحيحة، فإن الذي يبحث عن حقيقة صافية أو ثابتة سوف يضل البحث عنها أبداً.

هنا أيضاً تستوي النصوص من حيث حاجتها إلى القراءة الغنية والمتجددة. بذلك نتجاوز ثنائية الثابت والمتغير، كما نتجاوز الجدل العقيم بين لاهوتي وعلماني، لأن ما نحتاج إليه بالنسبة على النصوص، أكانت تراثية أم حديثة، دينية أم فلسفية، هو أن لا تُقرأ بصورة تكرر المقولات أو تدافع عن الأطروحات، بل تقرأ قراءة مبتكرة وراهنة نجدد بها خرائط الفهم أو مناهج الدرس، بقدر ما نغني معرفتنا بذواتنا ومجتمعاتنا أو بالغير والعالم. فلرب علماني يقرأ نصوص أفلاطون أو ديكارت قراءة سطحية هشة. وبالعكس لرب لاهوتي يقرأ نصوصه بصورة غنية وراهنة. هذا هو الرهان: ليس البحث عن كيفية تلاؤم معرفتنا بالشريعة مع المعارف العلمية، بل إنتاج معرفة جديدة بابتكار الجديد من اللغات والحقول والأدوات.

XIII - تغيير الأسئلة

هل يحتاج الناس إلى مسلمات عقائدية، دينية أو خلقية، هي ثوابتهم الرمزية التي تتشكل بها هوياتهم الثقافية؟ إذا كان ذلك ثابتاً من الثوابت البشرية، فما يحتاج إليه الناس الآن ليس إنقاذ ثوابتهم الدينية أو العلمانية، القديمة أو الحديثة. لعل ما نسعى إلى إنقاذه هو بالذات مصدر أزماتنا وإخفاقاتنا. لنغير طريقة التفكير وسياسة الحقيقة أو استراتيجية المعرفة وصيغ الوجود. لأن ما نحتاج اليوم إليه أكثر من يوم مضى هو معالجة الأزمة الكونية الراهنة، كما تتجسد في العجز عن إيجاد الحلول العقلانية أو الرشيدة أو المتوازنة للمشكلات المتفاقمة والآفات المستعصية، المتعلقة

بالفقر والتفاوت أو بالتصحر والتلوث، فضلاً عن العنف الذي هو داء البشرية الأعظم.

والعجز أمسى آفة لأنه يطال كل المرجعيات والمشروعيات ديانات وفلسفات، حضارات وثقافات. فالجميع هم موضع النقد والمساءلة بعد كل هذه التراجعات والانهيارات. بكلام أصرح: إن إنسانيتنا التي نذافع عنها هي موضع الاتهام، لأن ما نحصده من الكوارث أو نمارسه من البربرية هو الثمرة العقيمة والسيئة أو المدمرة والقاتلة لمركزيتنا البشرية تجاه الطبيعة والحيوان، أو لأصوليتنا العقائدية في تعاطينا مع خصوصياتنا الثقافية، أو لنخبويتنا النرجسية من حيث تصنيفاتنا ومفاضلاتنا بين الناس. باختصار: آفة إنسانيتنا كما نمارسها هي تعاملنا مع الحقائق والهويات والقيم بصورة مطلقة أو متعالية، قدسية أو فردوسية، عنصرية أو فاشية، أحادية أو ديكتاتورية، شمولية أو أمبريالية.

وهكذا لم تعد المسألة الآن مسألة تمييز بين ثابت ومتغير أو بين أصالة وحداثة أو بين إسلام وغرب أو بين هذه الحضارة وتلك. هذه ثنائيات باتت خادعة لأن الخراب يهدد الجميع. فالسجالات بين العقل والوحي، أو بين العلم والدين، أو بين الأصولي والعلماني، أو بين الحداثي والتراثي، كما تنشغل بها العقول في العالم العربي بشكل خاص، تكاد تستنفد غرضها وتفقد مصداقيتها على أرض الواقع الحي والمعاش، في ضوء الإخفاق الذي تسجله المشاريع الأيديولوجية المختلفة في تنظيم البشر وهندسة الاجتماع وإدارة العالم. لم تعد المشكلة الآن أن نرفع التناقض بين الدين والعلم، أو أن نتحدث عن دين ثابت ومعرفة علمية متغيرة، في ضوء العجز الديني والعلمي عن تغيير ما نحن فيه. والرهان أن نتحول بالتشريح والتفكيك أو بالكشف والتعرية، عن تأليه الذات وعبادة الأصول وتقديس الأسماء، أياً كان الاسم والمرجع، من أجل تغذية عناوين

الوجود وتجديد أشكال المشروعية، باجتراح صيغ وأنماط وقيم أو خلق أوساط وتوسطات ووسائط تتيح للبشر التعايش على سبيل التداول والتبادل والشراكة، وبصورة تكون أقل تسلطاً وعنفاً أو أقل حمقاً أو جنوناً.

أزمة القراءات العلمانية
محمد شحرور نموذجاً

هل ثمّة إمكان لفتح الأقفال المتعلقة بالإسلام ودوره في الحياة العربية[1]؟

وفتح الملف على هذا النحو، بأسئلته وقضاياه ورهاناته، يضعنا أمام الأزمة، كما يشهد واقع الحال في العالم العربي بالنسبة إلى الشعارات الكبرى والقضايا المصيرية المشتركة، وذلك حيث المآل هو الفشل والعجز أو التردي والتقهقر أو الهزائم والكوارث التي يصنعها بعض العرب بعقولهم وأيديهم.

والمدخل إلى فهم الأزمة ومجابهتها هو الانخراط في عمل نقدي جذري يطال الثقافة بمعناها الأوسع والأغنى والأكثر فاعلية، أي بوصفها منبع المعنى ومصنع القوة، أو عناوين الوجود ومصادر المشروعية، وكما يتجلى ذلك في شكل الوعي ونماذج الرؤية أو في منظومة القيم وشبكات

---

(1) هذا سؤال أثاره مع مفتتح هذا العام (2002) جوزيف سماحة في افتتاحية العدد السنوي الذي أعدته جريدة «السفير» في هذا الخصوص، بتنسيق زياد ماجد، من وحي أحداث الحادي عشر من أيلول.

الفهم أو في قوالب المعرفة ومعايير العمل، فضلاً عن سياسة التفكير وطرائقه. فلا يجدي معرفة أو عملاً بعد كل هذه الإخفاقات والصدمات أن نواصل تفكيرنا ومساعينا بالعقلية نفسها والطريقة ذاتها في مجابهة التحديات الجسيمة في الداخل ومن الخارج.

الأجدى والأولى لفهم العالم ومجابهة المعضلات أن نفكر بطريقة مختلفة أو معاكسة، بحيث ينصب عمل النقد الثقافي والحضاري على محاسبة الذات قبل ملامة الغير، اشتغالاً على المعطيات من عقليات وخطابات أو سلطات ومؤسسات، من أجل فتح الآفاق والمجالات أو خلق الفرص ومضاعفة الموارد أو تجديد الصيغ والمعادلات. ولذا لا يعني النقد النقض والنفي أو الاتّهام، وإنما يُعنى باجتراح الإمكان وصرف الطاقة أو الخروج من القصور وتحويل العجز إلى قوة، عبر تفكيك العوائق والموانع المعيقة أو تعرية الممارسات المعتمة والمناطق المستبعدة أو كسر القوالب الجامدة والمنظومات المقفلة، وعلى النحو الذي يتيح، بالابتكار والإنتاج، للمعارف والقيم أو للقوى والثروات، ممارسة الفاعلية والحضور وللمساهمة في ورشة الحضارة وصناعة العالم.

ومن الطبيعي أن يطال النقد بهذا المعنى الإيجابي الثقافة الإسلامية بوصفها جزءاً عضوياً من الثقافة العربية، وأن يطال الإسلام نفسه بوصفه عاملاً راسخاً وفاعلاً في عقول العرب. وليست الحداثة التي جرى التعامل معها كعقيدة تنويرية وديانة عقلانية، والتي باتت هي الأخرى جزءاً من ثقافة العرب ومقوماً من مقومات وعيهم لذواتهم وللعالم، بمنأى عن النقد والمساءلة، بعد أن تكشفت الوجوه الأخرى للمسائل: استنفاد العقلانيات الحديثة وعتمة التجارب التنويرية واستبداد الحركات التحررية وتراجع المشاريع التقدمية وفشل الأيديولوجيات العلمانية. وإذا كان الإسلام يوظف بحسب ما استهلك من قيمه ومفاهيمه وأحكامه، كما يجري توظيفه خاصة

من جانب الدعاة وأصحاب العمل الديني الإيديولوجي والسياسي، فإن الحداثة، حيث ترجمت أو جربت، آلت هي الأخرى إلى استهلاك أكثر عناوينها ونماذجها وتياراتها.

من هنا ليست المشكلة الآن في أن الإسلام معاد للحداثة والتقدم والديموقراطية، كما يعتقد فريق من الحداثيين العرب والغربيين، أو أنه محتاج إلى التحديث والتنوير كما يعتقد فريق آخر. المشكلة بعد تعثر مشاريع التقدم والتحديث أو العقلنة والاستنارة، هي أننا نتعامل مع هويتنا الدينية والحداثية بمنطق التعالي والتقديس أو التقليد والتطبيق بحسب أصول مقررة ونماذج جاهزة أو قوالب مسبقة. في حين أن مشاريع التحديث والتنمية لا تتحقق أو تنجز من غير خلق وتوليد، سواء على مستوى المفاهيم والنظريات أو القيم والمعايير أو الخيارات والمهام أو الأساليب والإجراءات...

من هنا الحاجة إلى عدة فكرية جديدة، رؤية ومنهجاً، منطقاً وغاية، سياسة وإدارة، بحيث تجري إدارة المشاريع والمصائر بلغة وسطية لا بعقلية نخبوية استبدادية، وبحيث تتغذى العناوين المستهلكة، القديمة والحديثة، بابتكار أفكار وقيم جديدة قابلة للصرف والتداول على المستوى العالمي. فلا مجتمع ينمو أو يزدهر من دون تطور فكري أو تحول ثقافي تتغير معه شبكات الروابط المجتمعية أو علاقات القوى السياسية.

وهكذا بات النقد يطال الإسلام كما يطال الحداثة. وفي ما يخص الإسلام، وأيّاً كانت أشكال التعالي التي يُقدَّم بها من حيث مرجعيته اللاهوتية الغيبية، فإنه كما تكون وترسخ، وعلى ما يزال يتكون ويتشكل أو يُصنع ويتحول، عبر مرجعياته ومؤسسات تداوله على أرض الواقع الحي،

العيني واليومي، إنما يتجلى في أفعال البشر ومساعيهم المعرفية والعملية أو العقائدية والتشريعية أو السلطوية والسياسية. ومن التبسيط اختزاله إلى معنى أمبريالي واحد أو وحيد، مآله صراع التأويلات وحروب الأصوليات من أجل احتكار المشروعية الدينية. فالإسلام بنصوصه وأحداثه، شأنه شأن أي عالم ثقافي أو رأسمال رمزي، هو من الغنى والتنوع والتحول في وجوهه وعصوره أو في عناصره وروافده، مما يجعله ذا هوية مركبة وملتبسة بقدر ما تتعدد فرقه ومذاهبه أو تتباين تفاسيره وتأويلاته أو تتعارض استراتيجياته وتوظيفاته أو تفشل مشاريعه وتستهلك شعاراته كما هو شأن المشاريع البشرية في تناهيها ومآلاتها.

ولذا لا مهرب من إخضاع الإسلام للنقد وإعادة النظر، إذا لم نشأ دفن رؤوسنا في الرمال، على سبيل الحجب والتبسيط أو التضليل والتمويه أو المداورة والمخادعة، كما يفعل أكثر الدعاة التراثيين الذين يستبعدون من نطاق المراجعة العناوين والتعاليم، ويقولون إن العلة في التطبيق لا في المبادئ والثوابت. أو كما يفعل بعض الباحثين الحداثيين الذين يخضعون الفكر الديني والعقل الإسلامي للنقد التاريخي والفحص العقلاني، من دون استثناء القرآن نفسه. ثم عندما يحتدم السجال ويثار الإشكال نراهم يصدرون بيانات بحسن الإيمان وصدق الإسلام أو يلبسون لبوس الفقهاء والمتكلمين للذود عن الدين وقيمه، كما هي الأمثلة لدى نصر حامد أبو زيد أو حيدر حيدر أو محمد شحرور. ومن يفعل ذلك يموه المشكلة ويعيد إنتاج المأزق، بمعنى أنه يفتح الملف ليعيد غلقه من جديد. ذلك أن المسألة ليست مسألة خلاف على تفسير النصوص وتأويلها، بعقلية لاهوتية فقهية أو كلامية، بقدر ما هي مسألة خلاف بين نمطين أو استراتيجيتين أو طريقتين في التعامل مع الهوية وفي إدارة الأفكار والوقائع.

ولمزيد من الإيضاح يمكن التوقف عند قراءة محمد شحرور[1] التي تقدم نموذجاً عن القراءة السائدة، حيث التردد بين التخبط والمخادعة، كما يبدو في حواره إلى «السفير» أو في مناظراته المتلفزة مع خصومه من الإسلاميين. فالدكتور شحرور فيما ينتقد الثقافة الإسلامية ويدعو إلى «إعادة النظر في مبدأ الناسخ والمنسوخ في كتاب الله»، يعلن من جهة أخرى أنه لا يعني بمراجعته الإسلام كدين. وهو فيما يطالب بتحقيق «إضافات» على الشرع الإسلامي لا تكون مجرد شروحات، يفكر بعقلية الشارح أو المفسر، لأن الهاجس الذي يسيطر على فكره، هو البحث عن مسوغ شرعي للإضافات، أو البرهنة على أن الإبداعات والاختراعات لا تتعارض مع منطوق الشريعة وأسس الدين.

من هنا تتراوح قراءة شحرور بين خيارين كلاهما يفضي إلى المأزق: الأول أنه يريد اختراع شرائع جديدة لتنظيم الحياة ثم ينسبها إلى الإسلام، كما في قوله بأن المرأة المسلمة بإمكانها أن تستعمل من اللباس فقط ما يستر العورتين والإبطين دون مخالفة الشرع الديني، وعلى ما جاء في مساجلته التلفزيونية مع الأستاذة الأزهرية الدكتورة سعاد صالح.

أما الثاني فهو فصلُه الحاسم بين الجانب المتعالي والصعيد التاريخي أو بين الدين والثقافة أو بين النظرية والممارسة، كقوله بأن ما فعله النبي والخلفاء الراشدون «ليس شرعاً إسلامياً» وإنما يعود إلى الثقافة العربية البدوية التي كانت سائدة في عصرهم، وعلى ما جاء أيضاً في حواره إلى «السفير»، الأمر الذي جعله يتبنى نفس الموقف لدى خصومه الذين يرون أن المشكلة ليست في مبادئ الشريعة بل في تطبيقاتها. مع فارق أن

---

(1) راجع الحوار الذي أجراه محمد علي الأتاسي مع الدكتور شحرور، والذي نُشر في العدد السنوي من جريدة السفير، المصدر نفسه، تحت عنوان، الثقافة الإسلامية في خطر.

شحرور لكي ينزه الشرع يذهب إلى أن حكم الله لا يُطبَّق أو أن ما طبق منه ليس حكمه، في حين أن خصومه يعتقدون بأن الأخطاء في التطبيق لا تعني استحالة تطبيق المبادئ.

وهكذا يتردد الدكتور شحرور في قراءته للإسلام بين فخ وآخر، بقدر ما يلجأ إلى استبعاد ما ينبغي فحصه وإعادة النظر فيه. ولذا فهو يقع في ما يحاول التحرر منه بقدر ما يعمل على تحييد ما يعيد إنتاج المشكلة نفسها. ذلك أنه لا مهرب، إذا شئنا التجديد والإضافة أو الاختراع والابتكار، من أن يطال التغيير الثوابت والأصول بقدر ما يطال طريقة التعامل معها. فلا يمكن بعد كل هذه الأعمال والتجارب باسم الله أن نقول لم يطبق شيء من تعاليم الإسلام كما يقرر أبو يعرب المرزوقي، أو أن نقول بأن لا أحد يطبق شرع الله، بالمطلق، بمن في ذلك النبي نفسه كما يقول محمد شحرور. الأجدى النظر إلى الناسوت بوصفه ترجمة اللاهوت ووجهه الآخر. أما اللجوء إلى تنزيه الشريعة أو استبعادها من نطاق الفحص، بحجة أنها لم تطبق جيداً أو أنها لا تطبق أبداً، فإنه يعني الاستمرار في انتهاكها أو ممارسة الحجب والتمويه.

الأجدى أن نقرأ المطلقات والمتعاليات والثوابت بوصفها لا تنفك عن مؤسساتها وسياقاتها وأصعدتها المحايثة. أما اللجوء إلى تنزيه الشريعة واستبعادها من نطاق الفحص، بحجة أنها لم تطبق أو أُسيء تطبيقها، أو لكي نتحاشى الاختلاف عن الأوائل والمؤسسين، فليس ذلك سوى سبيل إلى انتهاك الثوابت تحت شعار المحافظة عليها أو الدفاع عنها كما تثبت التجارب.

لا أغفل أن ثمة موقفاً أشاطر فيه الدكتور شحرور، وهو أننا، نحن المعاصرين، يجدر بنا أن نحمل المسؤولية عن أنفسنا ونمارس استقلاليتنا

الفكرية، بمعنى أننا نحن الذين نشرع لحياتنا بابتكار ما نراه ملائماً أو صالحاً أو مفيداً من الشرائع والقوانين أو من الأنظمة والقواعد. وهذا يعني أن نتحرر من منهج المطابقة والمماثلة، فلا نتصرف بوصفنا قاصرين نحتاج إلى التسويغ الشرعي في كل أمر بقياسه على ما قاله القدماء أو فعلوه. بل نمارس حقنا في أن نختلف عنهم ونخالفهم بما يتيح لنا تجديد فكرنا وإثراء حياتنا. واختلافنا عنهم لا يحملنا على القول بأن ما فعلوه ليس شرعاً دينياً أو إسلامياً. بالعكس ما بنوه أو ما حاولوا تطبيقه يتصل أوثق الاتصال بالشرع الإلهي والنظام الإسلامي، ولكنه يخضع للفحص والمساءلة بقدر ما هو قابل للتوسيع والتطوير أو التبديل والتغيير. دون أن يعني ذلك الانقطاع عن الاصول. فالتراث بنصوصه وثوابته أو بمؤسساته ومرجعياته هو مخزون ثقافي أو رأسمال رمزي يحتاج إلى الصرف والتوظيف، من خلال عمل من الذات على الذات، بالجهد والاجتهاد أو بالاختبار والمراس أو بالاختراع والابتكار أو بالصناعة والتفنن أو بالخلق والتوليد، في ضوء أسئلة الحاضر وهمومه أو في ضوء علاقتنا بالعالم ومشكلاته.

إن محاولات الخروج من المأزق، إذا لم نشأ إسدال الستار على عقولنا والاستقالة من مسؤولياتنا الفكرية، تعيدنا إلى الأساس: كيف نتعامل مع هويتنا الدينية، سواء سميناها ثقافة إسلامية أم الإسلام نفسه من غير مداورة أو مخادعة للذات وللغير.

يمكن التمييز بين ثلاثة استراتيجيات لكل واحدة منها مفاعيلها سلباً أو إيجاباً، جهلاً أو معرفة، ضعفاً أو قوة، انغلاقاً أو تعارفاً، خراباً وهلاكاً أو نمواً وازدهاراً:

هناك أصحاب الموقف الوسطي والمعتدل ممن لم يمارسوا هويتهم كقوقعة عقائدية أو كعالم ثقافي مغلق، بل تعاطوا معها من خلال قيم

التعارف والعمل الصالح وطلب العلم أياً كان قائله. . . هذا شأن الذين تعاملوا مع الآخر من منطق إنساني جامع لا من منطلق شرعي ضيق، أو كما هو شأن الذين انفتحوا على ثقافات اليونان والفرس والهنود لكي يفيدوا من فلسفاتها وعلومها أو من آدابها وقيمها. وبالإجمال نحن هنا إزاء فريق تعامل أهله مع النص القرآني وعالم الغيب وظاهرة الوحي والنبوة، كحقول للدرس والتنقيب أو كمواضيع للنظر والتأمل أو كمساحة للتفسير والتأويل، فكان أن طوروا معارف القدماء وابتكروا معارف جديدة أغنت الثقافة البشرية جملة بمقولاتها ومفاهيمها أو بميادينها ومناهجها.

بالطبع تتفاوت المواقف بين عالم وآخر: من ابن حزم الذي أخذ بمنطق اليونان ورفض عقائدهم إلى الذين تبنوا فلسفاتهم ومناهجهم كابن الهيثم وابن رشد. فضلاً عن الذين خرقوا حواجز العقيدة واللغة أو الملة والعرق لكي يتعاملوا مع هويتهم بصورة مرنة ومفتوحة أو مركبة وهجينة، أي ذات طابع عالمي وإنساني، كالفارابي الذي رأى إلى الديانات بوصفها مثالات للحقيقة، أي بعيداً عن دعوى الحقيقة المطلقة التي تنتج إرهاباً عند من يدعي القبض عليها أو إثماً ورعباً عند من يشعر بأنه ضل عن الطريق إليها؛ او كابن عربي الذي كسر منطق المطابقة لكي يتعامل مع هويته بمنطق المغايرة، وذلك حيث الذات هي صورة الغير، أو حيث الآخر هو مرآة الأنا، أي وجهنا الخفي أو ما كناه أو ما سوف نكونه.

هناك في المقابل الموقف الأصولي المتطرف حيث المختلف في الداخل مبتدع أو منقوص الإيمان، وحيث الآخر في الخارج مشرك أو كافر أو منقوص الإنسانية، وحيث العلوم التي ينتجها الغير تعتبر آراء فاسدة ومتهافتة أو أدوات منطقية ضارة على العقيدة والشريعة، أو حيث المواطن المنتمي إلى دولة حديثة لا حق له في أن يختار القوانين التي تنظم أحواله الشخصية، كما أجمع علماء الإسلام في لبنان في وقوفهم ضد قانون الزواج

المدني الذي تقدمت به الدولة نفسها، من غير فرق بين معتدل ومتشدد، مما يعني أن لغة الاعتدال تطرح في أكثر الحالات للمناورة والمداورة.

مع هذا المنهج الأصولي المتطرف الذي ينتج الفرقة والعداوة أو الاستبعاد والاستئصال، يتحول الإسلام إلى مرجعية مقدسة يملك أصحابها الأجوبة الشاملة والشافية في مختلف المجالات والاختصاصات وفي جميع الشؤون الكبيرة والصغيرة، الخطيرة والنافلة، كما يتجلى في الوصفات العقائدية وفي مسلسل الأوامر والنواهي اللامتناهية التي تُخضع العقول والضمائر أو الأقوال والأفعال كما الأجساد والرغبات إلى التقنين والتعليب أو الرقابة والضبط والمصادرة، مما يحول المرء إلى «أبله ثقافي» ينفذ بشكل آلي ما يتلقاه من أحكام وفتاوى تملي عليه ما يصح التفكير فيه أو ما ينبغي فعله، من لحظة ولادته إلى حين مماته، بقدر ما يجعله أسير مرجعه أو شيخه يسبح بحمده وعظمته، لاعتقاده أن عليه يتوقف خلاصه وسعادته، أو يجعله يستسهل قتل نفس بغير نفس ويستعظم صغائر الأمور.

والأمثلة شواهد، من مصادرة الكتب وفتاوى الارتداد أو القتل والاستئصال أو تحريم الموسيقى والغناء ومشاهدة التلفاز، إلى أحاديث القبر والملائكة وثقافة المنتظر والمعصوم ومعرفة هوية سيدة نساء العالمين، أو من كان أحق بالخلافة بعد أربعة عشر قرناً، أو عما إذا كان آدم نبياً أم لا، فنكفر من يخالفنا الرأي ونطالب بفصله عن زوجته. فكيف بالأسئلة عن الوسيلة التي تضرب بها المرأة أو عن طول اللحية الشرعية أو عن طهارة غير المسلم أو عن جواز السلام بعد الوضوء على مسلم من مذهب آخر، مروراً بفقه النوافل وحساب الخمس للكفن المعدّ قبل أوانه وأحكام الاستحاضة والنفاث وكيفية غسل الساعدين عند الوضوء وأيهما الذبح الحلال: الذي يتم على الطريقة الشيعية أم السُّنية؟ وسواها من المسائل والقضايا النافلة والميتة أو المشاريع المستحيلة والقيم المدمرة، كما تشهد

على ذلك أكثر الأحاديث والبرامج الدينية التي تبثها الإذاعات والشاشات، أو كما تشهد أكثر تجارب العمل الإسلامي، حيث يتخذ الإسلام متراساً لشن الحرب على المختلف والآخر، وحيث تجري محاولات استلام السلطة وتغيير الواقع بالعنف الرمزي والمادي، أي بإرهاب الأصل والنص أو السيف والرشاش.

هذه السياسة في التعامل مع الهوية الدينية التي تشهد على استقالة العقل وسخف الثقافة تحول البشر إلى كائنات آثمة، بانتظار يوم الحساب والدينونة أو بانتظار المزيد من التقهقر والتراجع. وأصحاب هذه الاستراتيجية هم الوجه الآخر للإرهابي الذي نعلن البراء منه أو محاربته، إذا شئنا أن نعرف مبنى الأقوال والأحاديث أو معنى الأفعال والممارسات.

إنها استراتيجية دينية تنتج مؤمنين مرعوبين من يوم القيامة، كما تصنع مجاهدين إرهابيين كابن لادن وسواه من النماذج التي يحفل بها العالم الإسلامي، إذ هي تسكن بأطيافها العقول والضمائر وتوجد في كل بلد، لأن «فكرها يدرّس في مختلف كليات الشريعة في العالم الإسلامي»، كما يلاحظ تماماً الدكتور محمد شحرور.

خلاصة القول نحن إزاء ثلاث استراتيجيات في سوس الهويات وإدارة الأفكار لكل واحدة رهاناتها ومفاعيلها.

1 ـ الأولى تقوم على التعامل مع الإسلام بمنطق النفي والنقض. وأصحاب هذا الموقف يشهدون على جهلهم بقدر ما يحيلون الإسلام إلى عائق معرفي أو وجودي. ومن يفعل ذلك يرتد عليه فعله بالسلب مثله مثل من يرشق قلعة حصينة بالحصى والحجارة. ذلك أن الإسلام كجذر ثقافي أو ثابت من ثوابت الهوية أو طبقة من طبقات الوعي أو صنف من أصناف القول أو محرض من محرضات العمل والبناء، إنما يحتاج إلى العمل

عليه، بالفحص والدرس أو بالتشريح والتحليل أو بإعادة البناء والتركيب، وذلك بتعرية أوهامه وكشف محجوباته، أو باقتحام هوامشه المستبعدة وعوالمه السفلية، أو بتفكيك منظوماته المقفلة ونماذجه المستهلكة، أو بتغذية عناوينه ومفاهيمه بأبعاد ومقاصد جديدة. فلا جدوى من الفصل الحاسم بين ثابت إلهي ومتحول بشري. الأجدى أن نقيم مع الثوابت والرموز علاقات متحركة ومتغيرة ونامية، خلاّقة وراهنة. وفي أي حال إن إخضاع المجال الإسلامي للنقد لا يعني اتهام الإسلام عامة بمعاداته لقيم الحداثة وعناوينها، كحقوق الإنسان كما نحسب، مثل هذا النقد الذي يحكم بالمطلق على المجال الإسلامي برمته، سلباً على سبيل النفي أو إيجاباً على سبيل التطابق، هو عمل لا طائل من ورائه. لأن النقد المثمر يتناول بالدرس والتحليل أو بالتعقل والتدبر مفهوماً أو مؤسسة، قاعدة أو ممارسة، واقعة أو ظاهرة، إمّا لفهم أزمة وتفكيك عائق، أو لفك طوق وتجاوز إشكال، أو لاقتحام مناطق جديدة عصية على الفهم أو مستبعدة من دائرة الضوء، بحيث تأتي الحصيلة أدوات أو وسائل للنظر والعمل تكون أكثر فاعلية وراهنية، وبصورة تؤدي إلى أن نتغير عما نحن عليه عبر تغيير علاقتنا بالواقع.

بهذا المعنى يكتسب مشروعيته الشعار القائل: لا تكن أنت نفسك. فلا معنى لأن نبقى على ما نحن عليه، فيما نمارس هويتنا على سبيل العجز والجهل والفقر. وإذا كنا نعترف بوجود أزمة على الصعيد الحضاري والثقافي، فلا غنى عن تغيير المهمة الوجودية والعدة الفكرية، لكي نخرج مخرجاً جديداً، أكثر غنى ومصداقية من حيث علاقتنا بذواتنا وبالعالم، بالحقيقة والواقع.

2 ـ الثانية تقوم على التعامل مع الإسلام بعقلية غيبية أو بلغة طوباوية مثالية أو بمنطق التعالي والتقديس. بذلك يتحول الإسلام إلى صنم عقائدي

يُعبد أو حجاب يُرهب أو مثال خُلقي يُنتهك باستمرار أو حقيقة نهائية تشهد على عجز المؤمنين بها عن خلق الوقائع وإنتاج الحقائق، كما هو شأن الذين يقدسون النصوص والأشخاص، لكي يقعوا ضحاياها بقدر ما يترجمونها محالات عقائدية مدمرة، أو يجسدونها في خرافات وتهويمات تصنع المزيد من التخلف والهزائم. ولا غرابة، فأكثر ما يلغم المشاريع الحضارية والمساعي الوجودية، هو تعامل الناس مع أشيائهم وصنائعهم وتخيلاتهم بوصفها مقدسة ومتعالية أو أحادية وحتمية أو ثابتة ونهائية.

3 ـ هناك استراتيجية ثالثة: التعامل مع الإسلام بلغة بشرية وعقلية وسطية تداولية أو بفكر نقدي تساؤلي أو بمنطق الخلق والتحويل، بحيث نهتم بجعله راهناً كي لا تدهمنا الوقائع والمفاجآت، ولا نخشى من نقده ومراجعته كي لا نستمر في انتهاك قيمه وتعاليمه. فليس الإسلام لكي نخدمه، بل لكي نستخدمه في تحسين شروط الحياة. وليس فزاعة لكي نرهبه أو نرهب به، بل طريقة في المعاملة لكي نحسن التواصل مع بعضنا البعض. وليس قالباً لسجن العقل، بل معطى نشتغل عليه، لكي نغيره ونتغير به، بالعمل الحي، المتقن أو المبتكر، على سبيل الاستحقاق والازدهار.

لنعترف بأنه يستحيل التعامل مع الثوابت بمنطق المماهاة التامة، فذلك خداع وزيف، ولا بعقلية القطيعة التامة، فذلك جهل وتبسيط. لأن الممكن هو الاختلاف والتجديد، على سبيل الصرف والتحويل، أو إعادة التركيب والبناء سواء تعلق الأمر بأصول دينية أو فلسفية، بالعلاقة مع الله والإيمان أو بالعقل والإنسان.

من هنا لم تعد المسألة أن نتطابق مع القدماء في ما شرّعوه، أو أن لا نختلف عنهم في ما اعتقدوه. وإنما أن نتماهى معهم من حيث قدرتهم على

الخلق والإبداع. فقد صنعوا حياتهم وابتكروا عوالمهم باختراعاتهم وإنجازاتهم، وعلى النحو الذي بوّأهم المكانة العالمية التي احتلوها في زمنهم. ولنا نحن اليوم أن نفكر ونعمل أو أن نعقل ونشرع، بما يتيح لنا أن نبدع حياتنا وأن نشارك في صناعة العالم إضافات خلاقة في المعرفة والقوة أو القيمة والثروة.

أمّا أن نحيا حياتنا كما أرادوها لنا أو على سبيل التقليد لهم في كل شأن، فمآل ذلك أن نكون نسخةً مشوهة عنهم أو ممسوخة، وأن نمارس وجودنا على سبيل الفقر والعجز أو الإخفاق والتراجع.

وهكذا إمّا أن نُحيل علاقتنا بالإسلام إلى أقفال عقائدية تقبض على الحياة أو إلى غرف مظلمة تسد المدى الوجودي، وإمّا أن نحول علاقتنا به إلى مفاتيح لصنع الإمكان، وذلك بابتكار البدائل وتغيير المعادلات أو بخلق الفرص وفتح المجالات، وعلى النحو الذي يتيح توسيع الإمكانات ومضاعفة القدرات، لمجابهة التحديات في الداخل ومن الخارج.

القسم الثالث

مأزق النقد

النقد ومحاولات تجنيسه
عبد العزيز حمودة نموذجاً

المناضل والناقد

هناك كُتّاب عرب عاملون في ميادين المعرفة تسيطر عليهم ذهنية التجنيس للعقول والعلوم، بتقسيمها حَسَب الانتماءات القومية أو الدينية. ولذا نجدهم يتصرفون كناطقين باسم العقل العربي، هاجسهم في ذلك كتابة فلسفة عربية، أو إبداع نظريات نقدية عربية في مواجهة الفلسفات والنظريات الغَرْبية، على ما نجد لدى بعض الفلاسفة والنقاد على الساحات الثقافية في العالم العربي.

والتجنيس مِطب يقع فيه أصحابه، بقدر ما يحصرون الابتكارات في ميادين الفكر والمعرفة في أطرها الثقافية أو المجتمعية. فمأزق الإبداع أن يكون عربياً أو فرنسياً أو صينياً أو أميركياً... من هنا فإن الإنتاج المعرفي يُصنَّف بحسب فروعه وحقوله، كما يتجلى ذلك في الرياضيات وعلوم الطبيعة أو في الفلسفة وعلوم الإنسان أو في علوم اللغة والنقد الأدبي، أياً كانت اللغات التي يُكتب بها.

نحن هنا إزاء حقول معرفية، لكل حقلٍ منها تراثه وأعرافه أو

موضوعاته وأغراضه أو مسائله وإشكالياته، فضلاً عن رهاناته وأَوْلوياته. والحقل بوصفه نشاطاً علمياً لا هويّة له ولو كان موضوعه الهويات الثقافية والخصوصيات المجتمعية. والشاهد على ذلك أن الإناسة، وهو علم يهتم أهله بدرس المجتمعات البدائية، يقدم معارف ثمينة حول الإنسان والمجتمع البشري تهمّ جميع الناس.

من هذا المنطلق ليس شأن العامل في حقل النقد الأدبي أن يتمترس وراء هويته الثقافية. وليست مهمته إنشاء نظرية نقدية عربية للتحرر من هيمنة النظريات الغربية، ولا العكس بالطبع، أي الاقتصار على النقد المنتَج في الغرب لنفي التراث النقدي العربي. وإنما المهمة هي النظر في المشكلات المثارة في حقله أو صوغ مشكلات جديدة أو تشكيل موضوعات غير مسبوقة أو ابتكار مفاهيم ومناهج تثمر توسيعاً لحقل النظر ومستوياته أو تطويراً لعدته وأدواته، بقدر ما تُغنِي معرفتنا بالظاهرة الأدبية وصلاتها ببقية الأنشطة والظواهر.

فلو نظر الناقد مثلاً في قضية التناص أو في إشكالية العلاقة بين الدال والمدلول أو بين الشعر والنثر، بوسعه الرجوع إلى أرسطو والجرجاني أو القرطاجني، كما بوسعه الرجوع إلى المحدثين من عرب وغربيين، على تنوع منجزاتهم وتفاوتها، سواء تعلق الأمر بشكري عياد وعبد الفتاح كيليطو وجابر عصفور أو ببارت ودي مان وجاكوبسون، وذلك بعيداً عن إقامة القطائع والحواجز بين نظرية عربية وأخرى غربية في اللغة والبلاغة والنقد.

غير أن بعض النقاد تطغى عندهم هواجس الخصوصية الثقافية، ولذا يتصرفون كمناضلين يهتمون بالدفاع أو الهجوم تبجيلاً للذات أو تبخيساً في الغير. وهم إذ يفكرون على هذا النحو يَنْصُبون العراقيل أمام مهمتهم بقدر ما يغلّبون الاعتبارات الإيديولوجية، القومية أو الدينية، على المشاغل المعرفية.

الحل والمأزق

مثل هذا العائق النضالي يتجلى بشكل خاص لدى الناقد المصري عبد العزيز حمودة، صاحب كتاب «المرايا المقعرة»، وقبله شقيقه كتاب: «المرايا المحدبة»، وكلاهما صدر في سلسلة «عالم المعرفة». فبعد عشرين عاماً من الاستغراق في البحث والتأمل يفسّر الدكتور حمودة العجز عن ابتكار منهج نقدي عربي أو إبداع نظرية نقدية عربية، بردّه إلى «غياب المشروع الثقافي العربي» على المستوى القومي، كما يُرجعُه إلى «انفتاح» الثقافة العربية على الثقافة الغربية، بحداثاتها المختلفة أو «المستوردة»، من غير حِسبان «الفروقات الجوهرية» بين الثقافتين.

بذلك تصرف حمودة بعقلية المتكلم الأصولي الذي يهتم بالدفاع عن الخصوصية من خطر الغزو الفكري، مما جعله يتمسك بما يعطّل إرادة المعرفة ويشلّ القدرة على الابتكار للجديد والخارق من الأفكار.

ذلك أن من يفكر بصورة خلاّقة ومبتكرة، إنما يتعامل مع فكره بصورة حرة ونقدية، كما يتعامل مع هويته بصورة متحركة ومفتوحة، بحيث يُحقّق السَبْق بالتحرر من المسبقات، أو يفك الطوق بتفكيك البداهات والمُسَلّمات، أو يُغْني خصوصيته بإقامة علاقة متغيرة ومتجدّدة مع ثوابتِه، أو بالتعامل مع أصوله بِمنطق الخلق والتحويل. ولا يمنعه في ذلك مانِعٌ من أن يتغذى مما يجده من إبداعات ومنجزات في ما يطّلع عليه من ثقافات الغير. فالنص الهام هو تاريخ كثيف من تراكم الدلالات بقدر ما هو مركّب مفهومي يؤلف بين المختلفات بصهر الآفاق المعرفية على نحو خلاّق.

وفضلاً عن ذلك إن منطق المماهاة جعل الدكتور حمودة يقع في التناقض والتخبط. إذ هو ينهي مراياه المقعرة على غير ما بدأ به: لقد أكّد في البداية على «الفروق الجوهرية» بين الثقافة العربية والثقافة الغربية، بقدر

ما أكّد على أن إنتاج نظرية نقدية عربية لا يتحقق إلا بالعودة إلى التراث البلاغي العربي للبناء عليه. ولكنه انتهى في الصفحة الأخيرة من كتابه، من جرّاء نرجسيته الثقافية، إلى القول بأن المقارنة بين بعض المقولات البلاغية العربية وبعض المقولات اللغوية عند ألفريد دي سوسير، مؤسس علم اللغة الحديث، تبعث على العجب والدهشة من فرط التشابه، مما جعله يؤكد على سَبْق العرب، وعلى أن دي سوسير قد قرأ عبد القاهر الجرجاني و«أسَّس عليه».

وبصرف النظر عن مصداقية هذه القراءة، فإن ورودها يعني أولاً أن الفروقات الجوهرية الحاسمة بين الثقافات هي مقولة واهية؛ ويعني ثانياً أن حقل النقد الأدبي هو مجال واحد تتراكم فيه المعارف ويفيد أهله بعضهم من بعض، دونما تمييز بين عربي وغربي؛ ويعني ثالثاً أن الغربيين يُنتِجون المعارف ليس بالاقتصار على تراثاتهم وحسب، بل بالانفتاح على جميع الثقافات؛ ويعني أخيراً أنْ ليس حتماً على الناقد العربي العودة إلى الجرجاني. فإذا كنا نعتقد أن دي سوسير أفاد من الجرجاني وبنى عليه، فما المانع أن نفيد مما أنجزه دي سوسير ومن أتوا بعده، لكي نبني عليه ونستثمره على سبيل الصرف والتحويل؟!

ما المانع فعلاً للناقد العربي الذي حصَّل معرفة نقدية متينة ووافية أو ثقافة عامة غنية وواسعة، من أن يجدّد في مجال النقد بالإفادة من منجزات المعاصرين، أو بالاشتغال على إبداعات أدبية حديثة وراهنة، أكانت لعرب أم لغربيين أم لسواهم؟

ماذا يفعل حقاً الناقد العربي المعاصر الذي اكتسب باللغات الأجنبية معارِفَ نقدية ثمينة؟ هل يتراجع ويتوب عما فعل؟ أم ينكر أثَر الغير في ما عَرَف وحصَّل على ما فعل الغزالي قديماً، إذ حملته عقيدة الدفاع عن

الهوية إلى إنكار تأثره بفلاسفة اليونان وعَدَم اعترافه بأنه مَدِينٌ لهم ببعض معارفه؟

لنقرأ ما قاله مؤخراً في جريدة «الحياة» (عدد 25/ 11/ 2001) الكاتب البرازيلي المشهور باولو كويلو تعليقاً على انتشار رواياته في العالم العربي: «هذا ما يسعدني جداً ويؤثر فيَّ لأنه يُشعِرني بالتواصل مع ثقافة أَدِينُ لها بعمق بعدما أعطتني الكثير، وهو برهان على أن كاتباً برازيلياً أميركياً مثلي قادرٌ على ابتكار لغة روائية أخرى تقيم جسراً بين ثقافتين مختلفتين».

والعكس ممكنٌ أيضاً: أن يكون الكاتب العربي الذي انفعل وتأثر بالأدب الأجنبي، قادراً على كتابة رواية عربية تخلق عالماً رمزياً يقيم جسراً بين الثقافة العربية والثقافات الأخرى.

وإذا كان هذا ممكناً في مجال الأدب، فمن باب أَوْلى أن يكون ممكناً في فروع المعرفة، كالنقد الأدبي. وإلا ما هي الجدوى من تلك الندوات الفكرية المشتركة التي تُعقد، بين الكُتّاب والمثقفين، في هذا البلد العربي أو في ذلك البلد الأجنبي لبحث التأثيرات المتبادلة بين آدابنا وآدابهم، أو لبحث إمكانات التواصل بين الثقافات والحضارات، وهي دعوة تكتسب أهمية فائقة الآن، بعد أحداث أيلول وتطورات الوضع الأفغاني والعالمي، كما طرح ذلك الأستاذ جمال الغيطاني في إحدى افتتاحياته في مجلة «أخبار الأدب»؟ ولكن حمودة لا يرى وَسْط الرؤية، بقدر ما تسكنه عقلية الداعية المستغرق في هموم الدفاع عن هويته. ولذا نراه يندهش عندما يكتشف سبق العرب وأثرهم في النقد الحديث، بينما هو يتحدث عن أفكار «مستوردة» عندما يتعلق الأمر بانفتاح الناقد العربي على منجزات النقاد الغربيين. وتلك هي حقاً المرايا المقعرة والمحدّبة التي تنتج تقليلاً من شأن الغير أو تضخيماً للذات والتي جعلت الناقد حمودة يكيل بمكيالين نقديين.

بالطبع لكل عامل في ميدان معرفي لغته التي يكتب بها والتي هي بيئة الفكر ووسط الفهم، خاصة في حقول الأدب وعلوم الإنسان. ولا مراء أن التراث النقدي العربي يشكل بالنسبة إلى الناقد العربي ذخيرة تمده بإمكانات ثرة للتعبير أو للتفكير. ولكن ذلك لا يعني التَمَتْرُس وراء اللغة والثقافة والهوية.

أولاً لأننا نجد اليوم نُقاداً من العرب يتقنون أكثر من لغة، وكل لغة هي باب من أبواب المعرفة يسهم في توليد المعنى وتجديد الفكر على سبيل التلقيح بأبعاد ومقاصد جديدة. ثانياً لأن التراث النقدي ليس شيئاً نحافظ عليه أو نتعصب له، بل رأسمال رمزي أو فكري ينتظر من يصرفه عملة نقدية قابلة للتداول في أسواق النقد وميادين المعرفة، بعيداً عن أية مصادرة أيديولوجية؛ ثالثاً، لأن الناقد حتى عندما يتناول قضية العلاقة بين النقد والثقافة، فإنه لا ينتج أفكاراً تخص ثقافته بالذات، وإنما مآل معالجاته أن يسهم في تجديد مفاهيمنا للنقد أو للثقافة بصورة عامة.

على هذا المستوى من النظر يجد الناقد العربي نفسه أمام تراثات ومكتسبات بدأت تتشكل وتتراكم مع اليونان، ثم تنوّعت واغْتَنَتْ مع العرب، وصولاً إلى أزمنة الحداثة حيث اتسع مجال النقد وتطور وشهد انفجارات معرفية مع المعاصرين بشكل خاص. هذا هو المجال الرحب الذي يعمل فيه الناقد العربي، همّه الاشتغال على أي معطى كان، لكي يُحيل علاقته بتراثه ولغته إلى مُنجز نقدي جديد يتغير معه المشهد النقدي العربي بقدر ما يغتني المشهد العالمي.

وهكذا بوسع الناقد العربي أن يعود إلى أي عمل نقدي لكي يشتغل به أو عليه، بصرف النظر عن جنسية مؤلّفه. وهو يعود إليه، لا لكي يتماهى معه ويقع في أسره، إذ بذلك يقرأه قراءةً عقيمة؛ كما لا يعود إليه لكي

ينفيه ويجهل به أو يخشى منه، إذ بذلك يُحيل علاقته به إلى عائق. ولذا فهو يرجع إلى العمل كمعطى يعمل عليه، لكي يجترح إمكاناً نقدياً جديداً، بحيث يخرج عليه منه بالذات، أي يكتشف مأزقه بقدر ما يستثمر مُنْجَزَهُ.

بحسب هذه المعالجة لا نعود إلى الجرجاني لكي نتماهى معه بوصفه يمثل تراث العرب، ولا نعود إلى دريدا لكي ننقطع عنه بوصفه يمثل ما بعد الحداثة لدى الغرب، بل نعود إلى أعمالهما وإلى أعمال سواهما، بوصفها معطيات أو أدوات للدرس والتحليل أو للفهم والتشخيص نفكك بها المشكلات بقدر ما نجدد المقولات ونعيد بناء الصيغ والمعادلات. فلو نظرنا مثلاً في مسألة العلاقة بين العلامة اللغوية وبين الفكر والعقل، أو بينها وبين الواقع والعالم، فلكي نجدد علاقتنا بالمعنى بوصفنا كائنات لا تنفك عن إنتاج المعنى، بقدر ما نُغْني مفاهيمنا للغة والفكر والواقع.

على هذا النحو نفسه يمكن أن ننسج العلاقات مع الآثار الفكرية في مختلف ميادين المعرفة، كما هي الحال في الفلسفة. فلو نظر المرء، على سبيل المثال، في مسألة المصداقية، بوسعه الرجوع إلى كنط وفتغنشتين وراسل، دونما تميز بين يونان وعرب وغربيين.

بهذا المعنى نعود إلى كنط لا لكي نتطابق مع أقواله في المفاهيم المحضة، ولا لكي نقوم بجلده أو نتحرّر من سطوته على طريقة حسن حنفي، بل لكي نجدد الفكر ونعيد الفهم، بتبيان كثافة المفاهيم وطيات الأقوال أو عتمات التجارب ومحجوبات الخطابات.

كذلك لا نعود إلى ابن رشد لنقضه، وإلى ابن خلدون لتثبيته، كما يفكر أبو يعرب المرزوقي، وإنما نعود إليهما لكي نجدد صيغ العقلنة أو لكي نغذي مفاهيمنا حول الحضارة والمجتمع والسلطة. وأخيراً لا نترجم مقولة ديكارت: أنا أفكر إذن أنا موجود، بمحو أثر النص الديكارتي لكي

ينسجم مع لغتنا وعقيدتنا، كما يظن طه عبد الرحمن، بل لكي نفيد منه ونتأثر به، لكي نغتني به ونتفاعل معه.

المطابقة والنسخ

لا أريد أن أظلم الدكتور عبد العزيز حمودة بإنكار أهمية ما ألَّف وكتب. فلكتابهِ فوائده بما يقدمه من الإضاءات في تناوله للعديد من القضايا والمشكلات. وأقل ما يمكن قوله إنه حرَّك السجال وغذّى النقاش حول المسألة المتعلقة بشروط الإبداع الفكري وعوائقه. وأنا أقتصر على هذه القضية دون غيرها في تناولي لكتاب المرايا المقعرة.

وما أراه في هذا الصدد أن ربط الإبداع الفكري بالمشروع القومي أو بالدفاع عن الهوية، ليس شرطاً نشتق به الإمكان، بل عائق نعيد به إنتاج المآزق التي نريد الخروج منها، كما هو مآل المشروع النقدي للدكتور حمودة. فمأزق الإبداع لا يعود إلى غياب المشروع القومي، بل يعود إلى كثرة المشاريع الأيديولوجية وهيمنتها على الفكر.

والمأزق تجلى عند صاحب «المرايا» في قراءته للتراث النقدي العربي، بصورة جعلته يكتشف فيه ما توصل إليه المحدثون والمعاصرون من النظريات والمقولات. وهذا العمل يشبه، في مصداقيته وجدواه، التفاسير التي يكتشف أصحابها في النص القرآني معظم النظريات التي وضعها العلماء في العصر الحديث في غير حقل أو مجال.

فماذا يجدي فعلاً على الصعيد المعرفي أن نثبت بأن عبارة الجاحظ، حول «المعاني القائمة في صدور العباد والتي تحيا بذكرهم لها واستعمالهم إياها»، هي نظرية لغوية حديثة في الاتصال تنطوي على تعريف للرسالة والمرسِل والمستقبل والشيفرة؟ سوى أن نظلِم القدامى والمحدثين على حساب المعرفة؟ وماذا يجدي أيضاً أن نؤكد بأن تعريف الجرجاني للنظم،

بوصفه «تعليق الكلم بعضها ببعض وجعل بعضها بسبب من بعض»، يكاد يتطابق مع المصطلحات والمقولات الحديثة والمعاصرة، حيث نقف على تشكيلة من التعريفات متعددة بصيغها وتراكيبها، غنية بمفاهيمهما ومقولاتها منها: اللغة هي قانون حركة العالم، أو بنية تفرض نظامها على الأشياء، أو نظام يحكم معنى الأصوات والألفاظ، أو نسق مغلق من الرموز يكتفي بذاته ولا يعرف سوى قانونه الخاص، أو كل مؤتلف تترابط عناصره ويتوقف واحدها على الآخر، أو بنية تحدّد هوية عناصرها بعلاقاتها ونِسَبها، أو منظومة شكلية من العلامات والإشارات، أو جملة من القواعد الباطنة التي تتحكّم بأفعال الكلام، أو سلسلة من الاستبدالات والتحولات، أو نظام من العلاقات المتفاضلة، أو بنية تركيبية ذات طابع توليدي وفاعلية إبداعية.

إن القراءة التطابقية الهادفة إلى إثبات السبق لدى العرب، كما يمارسها حمودة لا تحقق سبقاً معرفياً، وإنما هي قراءة اختزالية رجعية للتراث النقدي نتيجتها أن نكرر ما سبَق أن عرفناه أو أن نصادر على ما توصل غيرنا إلى معرفته. وإذا كان ثمة تطابقٌ بين مصطلح «النظم» ومصطلح «النسق» أو المنظومة أو البنية، فإن الصيغ الحديثة تغني عن العودة إلى الجرجاني، لأنها أكثر إحكاماً أو أكثر غنى واتساعاً، كما نجد صيغها من ألفريد دي سوسير إلى نعوم تشومسكي. بهذا تنقلب المقارنة ضد مصلحة الجرجاني، على ما هو مُؤدّى منطق المطابقة.

ولكن واقع الخطاب، يشهد بخلاف ذلك، أي باختلاف المعاني والمفهومات بين المصطلحين والنصين، على الأقل لاختلاف التشكيلة الخطابية، كما تفيدنا نظرية النظم نفسها، فضلاً عن اختلاف الفضاءات العقلية والأنظمة المعرفية. ونحن نعود إلى الجرجاني أو إلى أرسطو، لا لكي نكتشف في مقولات كل منهما نِسَخاً مسبقة عما نجده لدى المعاصرين، بل لأن أعمالهما تتمتع بالأصالة والفرادة، بحيث يمكن لنا أن

نقرأ في كل عمل منها ما لا نقرأه في سواه، أو ما لا يقرأه غيرها، بقدر ما نكتشف فيها مناطق لم يجر التفكير فيها من قبل. وهذا هو الرهان: أن نبتكر شبكات للفهم والتفسير، بدلاً من أن نفبرك مرايا تعمل حذفاً وتحويراً، أو اختزالاً وتبسيطاً، أو تكبيراً وتضخيماً، لجعل القدامى والمحدثين نسخاً بعضهم عن بعض.

ولكن لعبة المماهاة استحوذت على عقل حمودة. ولهذا تغاضى عما ابتكره المحدثون من المصطلحات والتمييزات المفهومية، أو عما صاغوه من القضايا والإشكاليات النظرية، أو عما افتتحوه من الحقول والمناطق المعرفية. ولم يشأ أن يرى سوى التطابق الذي أذهله وكاد يدفعه إلى «الجنون» بحسب ما أعرب وكتب. بذلك تعامل مع المعنى بصورة ماورائية بوصفه شيئاً يقوم في ذاته بمعزل عن جسده اللغوي وخارطته النصية، بقدر ما عبّر عن إرادة القطيعة مع المنجزات المعرفية الحديثة التي تشكلت مع علم الخطاب ونقد النص، وذلك حيث المسألة ليست مجرد «ألفاظ تترتّب على المعاني»، بل حيث أنساق العلامات وأبنية اللغة تسهم في إنتاج المعنى الذي ينتهك بقدر ما ندعي التقاطه أو دركه.

هذا ما جعل مقارناته عقيمة وغير مجدية، من منظور الابتكار والإبداع، سوى كونها تعبّر عن وعي مأزوم أو تشكل ردّاً على الغربيين أو على المستشرقين، لكي نثبت لهم بأنه كان لنا «عقل ناضج» أو «غير متخلف». وهذا هدْر للجهد. ذلك أن الحضارة العربية تصدرت واجهة الإنتاج الفكري والعلمي لقرون طوال بقدر ما شكلت رافداً من روافد الحضارة الحديثة. ومحاولة إثبات ذلك الآن يصدر عن عقدة دونية هي الوجه الآخر للعملة الاستشراقية.

بالطبع نحن نقرأ التراث النقدي بعين معاصرة، بالإفادة من كل

المكتسبات النظرية والأدوات المنهجية المتاحة لنا اليوم. ولكننا لا نفعل ذلك لكي نُسْقِط على تراثنا المقولات والمفاهيم الحديثة، ولا لكي نبحث عن «بديل عربي» للنقد الغربي، أو لكي «نواجه السيطرة الغربية». بل لكي ننتج، باللغة العربية، مناهج أو نظريات نقدية تشكل مُلكاً معرفياً للناس أجمعين.

وإذا كان الفرد من الناس لا ينسلخ عن تراثه أو لا يتجرد عن إرادة المدافعة أو السبق والحضور، فإن هذه الإرادة هي مجرد حافز للانخراط في ورشة البحث العلمي والإنتاج المعرفي الذي يُعْنَى به كل إنسان. وبقدر ما يتناسى المرء هويته في سياق الدرس والفحص، يُسهّل مهمته ويتقن مهنته. وذلك أفضل دفاع عن الذات: إنتاج سلعة معرفية قابلة للتداول عالمياً.

بهذا المعنى ليست المسألة أن أعرف «من أنا أو من نحن»؟ بل كيف لي أن أتغير عما أنا عليه لكي أغير علاقتي بذاتي وبغيري وبالعالم، عبر المساهمة الثمينة والفعالة في إنتاج الثروة والقيمة أو المعرفة والقوة.

لطالما شغلنا سؤال الهوية. ولكننا تعاملنا معه في أكثر الأحيان بعقلية أيديولوجية نضالية، مما حال بيننا وبين تقديم إجابات أو إنشاء خطابات تجسد إضافة قيّمة على الرصيد المعرفي حول هذه القضية، كما فعل القدامى من يونان وعرب، من أفلاطون إلى الفارابي وابن عربي، أو كما نجد لدى المفكرين المعاصرين كهيدغر وليفي - ستروس ودريدا ودولوز. فدفاعنا عن هويتنا بصورة فعالة، يتم عبر إنتاج فكرة جديدة عن الهوية.

وتلك هي المسألة الأولى للعامل في ميدان النقد: أن لا يتناسى مهمته الأصلية التي هي إنتاج معارف نقدية تستأثر باهتمام أهل النقد والمعرفة بصرف النظر عن جنسياتهم وانتماءاتهم، على نحو ما فعل النقاد القدامى من العرب، وكما يفعل الآن النقاد في الغرب.

إن الفكرة الخصبة والخلاّقة لا تخص جماعة قومية دون أخرى. وإنما هي تستأثر باهتمام المرء بصرف النظر عن جنسيته وانتماءاته العرقية أو الدينية. ولذا فهي تخرق حواجز الثقافة وعصور المعرفة، بما تقدمه من إمكانات للفهم والتقدير أو للعمل والتدبير. كما هو شأن أفكار كالديموقراطية والتقدم والتنمية، أو البنيوية والتفكيك ونظام المعرفة والتشكيل الخطابي والخارج على نطاق التفكير.

والذين يتحدثون عن فكر يخص العرب ولا يخص سواهم، يُغلِقون على فكرهم ويحشرون أنفسهم في دائرة ثقافية ضيقة أو خانقة، بقدر ما يتركون لغيرهم الفرصة لكي يفكر عنهم، والمحصلة لذلك أن يفقدوا المبادرة ويصبحوا موضعاً للسيطرة.

النقد
بين قول الممنوع وتفكيك الممتنع

قرأت مؤخراً في جريد القدس العربي مقالة للكاتب العراقي علاء الأعرجي[1]، تكتسب أهميتها في نظري بقدر ما تفتح المناقشة حول بعض المحاور والمسائل التي تستأثر باهتمام الكتاب والمثقفين العرب، وأخصها بالذكر مسألة «نقد المُسَلَّمات»، وما يمكن أن يبنى عليها من التصنيفات لأهل الفكر والعاملين في حقول المعرفة.

وقد ذهب الأعرجي إلى تصنيفي في خانة الرافضين للمسلّمات التراثية مع أركون وأدونيس وصادق جلال العظم. في حين صنّف حنفي والجابري والعروي، والكتاب الإسلاميين، بين مؤمن بتلك المسلمات، وعامل على تعديلها وتطويرها، أو مشتغل بنقدها وتفكيكها. الأمر الذي أثار اهتمامي واستدرجني إلى كتابة هذه المقالة لإيضاح مفهومي للنقد أو للتفكيك، ومن ثم لتبيان منهجي في التقييم والتصنيف.

---

(1) عنوان المقالة: خواطر على هامش الحوار مع أدونيس، وفيها يعلق الأعرجي على الحوار الذي أجراه صقر أبو فخر مع أدونيس ويناقش بعض ما ورد فيه من المقولات والمواقف. وقد نُشر الحوار على حلقات صيف العالم (2000) في جريدة القدس العربي، ثم جمع في كتاب صدر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2001، تحت العنوان نفسه.

ومدخلي إلى ذلك تمييزي بين نوعين من النقد: نقد المسلمات ونقد النص.

1 ـ نقض المُسَلَّمات قد يكون مستوى من مستويات النقد، ولكنه وكما يمارس في الأغلب والأعم، إنما ينصب على نقد المذاهب والمدارس. ولذا فهو يقع في إطار النقد الأيديولوجي الذي يختزل أصحابه النص الفلسفي أو العمل الفكري إلى مجموعة أطروحات قابلة للإقرار والتصديق أو للنفي والتكذيب. فالنص بحسب هذا النقد يُعامل كما يقدِّم نفسه، ويُقرأ بعين أحادية أو تبسيطية بوصفه كلاماً يتساوى مع معناه، انطلاقاً من الاعتقاد بالتطابق بين الرؤية والعبارة أو بين الماهية والمقولة. وعندها يصبح المطلوب مناقشة القول وفحصه، إما لقبوله بوصفه صحيحاً والتماهي معه على سبيل التبجيل والإشادة، أو لرفضه بوصفه خطأً واستبعاده على سبيل الوَصْم والإدانة.

على هذا النحو يتعامل مع النصوص الأصوليون التراثيون والعلمانيون التقدميون أو الحداثيون. مع فارق أن الداعية التراثي أو الأصولي، إنما يشتغل بنقض الطرح الحداثي للدفاع عن الخطاب الديني وتثبيت مرجعياته. في حين أن دعاة الحداثة والعلمانية يشتغلون بنقض مسلمات الخطاب الديني بقدر ما يهتمون بالدفاع عن عناوين الحداثة ومرجعياتها، كما نجد نماذج بارزة على ذلك لدى صادق جلال العظم أو نصر حامد أبو زيد.

أما نقد النص، وكما أمارسه، على الأقل بدءاً من كتابي «النص والحقيقة»، فإنه يختلف اختلافاً أساسياً عن النقد الأيديولوجي القائم على نقض الأحكام والأطروحات أو على الدفاع عن المرجعيات والمسلَّمات.

فالأساس في نقد النص عدم تطابق الكلام ومعناه أو القول ومقصوده أو المفهوم ومرجعه. لأن الأمر يتعلق هنا بتشكيل خطابي أو نسق علاماتي

يمتلك كينونته بقدر ما يمارس مفاعيله وألاعيبه، وذلك بما له من الأمداء والظلال أو الحوافي والتخوم أو الجيوب والفراغات أو الطيات والطبقات. وهكذا ليس الأثَر بحسب هذه القراءة النقدية وحيد الدلالة أو الوجهة، وإنما هو فضاء رمزي رحب أو عالم مفهومي كثيف أو نص منسوج من التعدد والالتباس أو قول مبنيّ على التوتر والتعارض، الأمر الذي يجعله موضعاً لتعدد القراءات أو لتباين الشروحات وتشتت التأويلات.

من هنا لا يعامل الأثر الفكري معاملة أيديولوجية بوصفه أطروحة ينبغي تصديقها أو تكذيبها. وإنما يُعامل معاملة وجودية بوصفه واقعة ثقافية تختزن إمكاناتها أو طاقة تحتاج إلى من يصرفها ويستغلّها، أي يعامل كمعطى يحتاج إلى من يقوم باستنطاقه، عما لا يقوله أو عما يمتنع عليه قوله، أي عما يكبته ويرجئه، أو عما يحيد عنه ويتستّر عليه، أو عما يختزنه ويفيض به أو يتعداه ويتولد منه.

وهكذا يتعدّى النقد ما يعلنه النص ويصرح به، لكي يصبح اشتغالاً على المقولات والأحكام بالرصد والسبر أو بالتحليل والتشريح، لكشف مُسبقاتها أو استكشاف أبعادها أو تعرية بداهاتها أو فضح مستنداتها أو تفكيك بنيتها أو زحزحة المشكلات التي تصوغها وتثيرها، وبصورة تؤدي إلى ابتكار أقوال جديدة أو إلى تطوير المفاهيم المتداولة. وعندها يتحول الأثر إلى منطقة خصبة لعمل الفكر، بقدر ما يغدو حقلاً للحفر والتنقيب أو فضاء للتفسير والتأويل أو مخزوناً للاستثمار والتوظيف أو رصيداً للصرف والتحويل.

الجرأة والجدّة

في ضوء ذلك يتبدى الفرق الأساسي بين نقد المُسَلَّمات كما يطرحه أدونيس أو يمارسه الكثيرون، وبين نقد النص كما أطرحه وأمارسه. ففي

نقد المسلمات يتم التركيز على كشف ما لا يُقال، أي على الممنوعات من جانب السلطات السياسية أو الدينية، في حين يجري التركيز في نقد النص على تفكيك ما يمتنع على القول أو يستعصي على الفهم، من داخل الفكر، وكما يتمثل ذلك في قوالب المعرفة ونماذج الرؤية أو في أدوات الفهم وعادات الذهن.

والفرق بين النقدين هو فرق بين الجُرأة الفكرية والجِدّة المعرفية. والجرأة يمكن أن تمارس مثلاً بإنكار وجود الجان الذين تحدث عنهم القرآن، أو بالقول إن النص القرآني هو كتاب تاريخي أو نتاج ثقافي للعصر الجاهلي على ما يفعل أبو زيد أو يوحي به أدونيس. في حين أن الجِدّة المعرفية تجلت بشكل خاص في صياغة المفسرين القدامى لشبكة من المصطلحات حول النص القرآني مثل الحقيقة والمجاز أو العبارة والإشارة أو الأشباه والنظائر أو الظاهر والباطن أو المحكم والمتشابه أو الناسخ والمنسوخ أو الإجماع والتأويل أو العامة والخاصة... وسوى ذلك من المفاهيم والثنائيات التي أغنت معرفتنا بلغتنا وفكرنا بقدر ما جسدت إرادة القول والقدرة على الفهم، من خلال تسليط الأضواء الكاشفة على المعنى ببنيته ونِسخه، أو على الدال بألاعيبه وإحالاته، أو على النص بسلطته وفتنته أو على الخطاب بآليات اشتغاله وقواعد انتشاره.

بهذا المعنى ليس الأثر مرآة للواقع وإنما يشكل واقعة تفرض نفسها وتفعل فعلها، بقدر ما تنشئ عالمها المفهومي وتخلق مجالها التداولي، على ساحة الفكر أو في فضاء المجتمع. هذا شأن مقولة هامة كمقولة ديكارت: أنا أفكر إذن أنا موجود. إن أهمية هذه المقولة المبتكرة لا تكمن في كونها قبضت على حقيقة الواقع، بقدر ما تكمن في كونها افتتحت أفقاً للفكر، بإعادة ترتيب العلاقات بين مفردات الوجود: الأنا والفكر والحقيقة. والذين قرأوها قراءات خصبة، لم يتعاملوا معها بوصفها مُسَلَّمة صحيحة أو خاطئة،

بل بوصفها حدثاً خارقاً أسهم في افتتاح الحداثة الفكرية، أي بوصفها معطى هو إمكان دائم للتفكير نعود إليه لا لنقضه، بل لابتكار تراكيب مفهومية أو صيغ وجودية جديدة ومغايرة. هذا أيضاً شأن مقولة فوكوياما حول: نهاية التاريخ. من السذاجة والتبسيط القول إنها مقولة متهافتة، كما يقرأها أصحاب العقل الأيديولوجي والمشتغلون بنقد المسلمات، إذ هي مقولة خلقت مجالها التداولي وباتت واقعة من وقائع الفكر، بقدر ما أثارت من الجدالات الصاخبة أو استدعت من القراءات المتعددة.

الأطروحة والشبكة

وهكذا ففي نقد النص لا يُعامل الخطاب كما يقدم نفسه، بل يقرأ بوصفه أوسع من معناه أو أغنى من سياقه أو أقوى من مقاصده أو أكبر من حقيقته. ولذا فهو يقول الحقيقة بقدر ما يصنع حقيقته، ويقرأ الواقع بقدر ما يخلق واقعه، ويصف الماهيات بقدر ما يشكل هويته ويمارس سلطته.

بالطبع هذا شأن النصوص الهامة والغنية، التي تجسد ذرى المعنى أو التي تمتاز بمفاهيمها القوية ومقولاتها الخارقة. إنها ليست مجرد مقولات تصف ماهيات بقدر ما هي شبكات تحويلية، مفهومية أو دلالية، نتحول بها عما نحن عليه بقدر ما نحول علاقتنا بالواقع. تستوي في ذلك الآثار الفكرية القديمة والحديثة، الدينية والفلسفية. ولذا ليس المهم هنا القبض والمماهاة، ولا النفي أو الاستبعاد، بل استخراج الإمكان، بإنتاج الجديد من المعارف التي تسهم في إغناء عالم الفكر، في ضوء المشكلات الحضارية والهموم الوجودية، كما في ضوء أسئلة العصر ورهاناته.

على هذا المستوى من النقد، لا جدوى مثلاً من نقض النص الديني أو النبوي، إذ هو فضاء تأويلي متّسع أو عالم مجازي متشابك يملي نفسه

بوصفه مرجعية للمعنى أو مصدراً من مصادر المشروعية؛ كما يستحيل في المقابل تملك معناه والتطابق معه، لأن المعنى يختلف عن نفسه اختلافاً ما باختلاف الناطق والدال أو بتباين المقاصد والتجارب، سواء بالمعنى الأبسط والأفقر، أو بالمعنى الأغنى والأقوى. مما يعني أن النص معطى لكي نعمل عليه ونخضعه للدرس والتحليل، لتجديد حقول المعرفة أو لتطوير مناهج الدرس أو لتغيير آليات الفهم.

على هذا النحو تعامل مع الحدث القرآني، القدامى كالقرطبي والزركشي والجرجاني، وسواهم من العلماء الذين حولوا علاقتهم به، عبر «تثوير» النصوص والأقوال أو تفجير المعاني والدلالات، إلى علوم ومعارف لغوية أو بلاغية أو فقهية أو كلامية أو فلسفية أو صوفية.. وهذا ما فعله محدثون ومعاصرون أمثال ماكس فيبر ومارسيا إلياد، وسواهما ممن تناولوا بالنقد المعرفي والدرس العلمي المجال الديني والشأن القدسي. لقد نجحوا في إنتاج قراءات معاصرة، خصبة وفعالة، أغنت معارفنا حول العلاقات الاجتماعية والسلطات الرمزية، عبر تحليلات غنية ومبتكرة لأصول المعنى وبنية الوعي أو لمصادر المشروعية ومعايير المصداقية، وعلى نحو تكشّف عن خلق حقول أو مستويات أو أدوات جديدة للنظر والتفكير أو للفهم والتشخيص. فمع دركايم وفيبر تأسس علم الاجتماع، بوجه من الوجوه، من خلال النظر في الظاهرات الدينية والممارسات التقديسية.

هذا ما نعجز عن القيام به حتى الآن في قراءاتنا للنصوص التراثية. وفي المقابل ثمة عجز عن تجديد الفكر الحديث للمساهمة الخلاّقة في الحداثة التي نتجاوزها الآن نحو ما بعد الحداثة. وهكذا فلم نفلح لا في تجديد القدامى كالفارابي والشافعي، ولا في تجديد المحدثين كديكارت وهيغل، إذ لم يستطع عربي خرق السقف بابتكار نظرية أو افتتاح علم أو اجتراح منهج أو ابتداع فكرة خارقة لحواجز الثقافة وعصور المعرفة. وليس

العائق هم الماضون، ولا المحدثون، بل أوهامنا وتهويماتنا حول التراث والحداثة أو حول الحرية والاستنارة.

من هنا لم تعد تستأثر باهتمامي تلك المفاضلات العقيمة بين الغزالي وابن رشد أو بين ابن تيمية والفارابي أو بين ابن سينا وابن خلدون، على أساس الثنائيات القائمة على الفصل الحاسم بين النقل والعقل أو بين التنويري والظلامي أو بين العرفاني والبرهاني. فالكل كانوا مبدعين، كل في مجاله وعلى طريقته. ومهمتنا اليوم أن نقرأ أعمالهم بصورة مثمرة وراهنة، تنم عن الإبداع والابتكار في مجال من المجالات. هذا هو الرهان الآن: التعامل مع الآثار الفكرية بلغة الخلق ومنطق الفتح والكشف، من أجل صرفها إلى سلع معرفية أو نتاجات علمية راهنة قابلة للتداول في أسواق الثقافة وساحات الفكر في العالم.

في ضوء ذلك يتبدى الفارق بيني وبين صادق جلال العظم، إذ هو أصولي ماركسي (خاصة في شطره الأول) وكما يبدو في كتابه: دفاعاً عن المادية والتاريخ، أو في كتابه الآخر: ذهنية التحريم، حيث يشتغل بمنطق الدحض والنقض الذي هو الوجه الآخر للمماهاة والمطابقة، في حين أنني أهتم بتبيان ما هو مختلف ومتعدد أو نسبي ومتغير أو عرضي ومحايث، من وراء مزاعم الثبات والمطابقة والإطلاق أو من وراء البحث عن القدسي والأحادي أو الحتمي والنهائي.. من هنا أشتغل بنقد المرجعيات المطلقة والنظريات القصوى أو بتفكيك العقليات الوثوقية والأصول الثابتة أكانت قديمة أم حديثة، إذ العوائق التي تعطل نشاط الفكر الخلاق، إنما تتردّد بين الأختام الأصولية والشعارات التقدمية، أي بين هوامات الداعية التراثي الذي يحول علاقته بالتراث الغني والرحب إلى معارف ميتة وعقائد متحجرة، وبين أطياف المثقف الحداثي الذي يحول علاقته بمنجرات الحداثة إلى مقولات هشة أو إلى تهويمات أيديولوجية نضالية.

مع التأكيد مرة أخرى على أن النقد ليس مجرد نقض، لأن الآثار الفكرية الهامة لا تُنقض، وإنما هي مواد ثقافية نقرأها ونحللها لكي نحولها إلى وقائع معرفية، بها نفهم معنى أقوالنا أو ندرك مبنى أفكارنا أو نكشف خفايا أفعالنا وممارساتنا، وبصورة تتيح لنا اجتراح إمكانات جديدة للنظر والعمل، نتغير بها عما نحن عليه، بابتكار مفاهيم وصيغ جديدة، أو بزحزحة المشكلات المزمنة وتغذية العناوين المستهلكة والمشروعيات القديمة بمعانٍ ومقاصد جديدة.

بهذا المعنى نتجاوز التعارض بين الثابت والمتحول، لإعادة صياغة الإشكالية من جديد: فليست المسألة أن نقف مع المتحول ضد الثابت، ولا أن نتمسك بالثوابت في مواجهة المتغيرات، لأن الممكن هو أن نقيم مع الثوابت من الأسماء والنصوص والأحداث علاقات متغيرة ومتحركة، سواء سلباً أو إيجاباً، تبسيطاً وإفقاراً، أو توسيعاً وإغناءً؛ وذلك من خلال نظام للوصل والفصل تعمل فيه وتتداخل جملة من الآليات والممارسات المتعلقة بالشرح والتفسير أو الصرف والتأويل أو الخلق والتحويل، إما على سبيل الإحالة والزحزحة أو النسخ والقلب أو التفكيك وإعادة التركيب.

التفكيك والتصنيف

هذ مثال على النقد التفكيكي، كما أفهمه وأمارسه أو أحاول إتقانه وإعادة إنتاجه وتصنيعه، تحت مقولة جديدة هي «المنطق التحويلي». إنه استراتيجية فكرية تختلف عن أنماط النقد السائدة، إن من حيث الفضاء العقلي والمنهج الإجرائي، أو من حيث منطق المفهوم وسياسة الفكر. فهو نقد للنقد، لا بمعنى أنه مجرد رد على الرد، بالمعنى الساذج للكلمة، وإنما هو نقد يقع في فضاء ما بعد الحداثة، لأنه يتناول من بين ما يتناوله بالتشريح والتفكيك، أو بالفضح والتعرية، مقولات الحداثة ومرجعياتها

كالعقلانية والاستنارة والتقدم والأنا المتعالية والذات الإنسانية، كما يتناول المقولات القديمة، اللاهوتية أو الماورائية، مثل الجوهر والصفاء والماهية والمطابقة والأصل والمفارقة.

والتفكيك ليس هدماً كما يحسب الذين يقرأونه بصورة حرفية ساذجة، وإنما هو سَبْر الإمكان واشتقاقه أو ابتكاره وبناؤه أو توسيعه ومضاعفته، عبر درس الأزمات وتحليل العوائق، أي هو فاعلية فكرية نقدية، بناءة ومثمرة، لها ثلاثة مستويات: فهو أولاً تشخيص بقدر ما يقوم على صوغ المشكلة أو تعيين الأزمة. وهو ثانياً تنوير بقدر ما يهتم بتفكيك القوالب الضيقة وكسر الثنائيات الخانقة أو تعرية المسبقات المحتجبة أو كشف الموانع المعيقة أو تبديد الأوهام الخادعة. وهو من جهة ثالثة تحرير بقدر ما يطلق إمكانات جديدة للتفكير والعمل، من خلال إعادة صوغ الأسئلة والقضايا، أو بتجديد شبكة المفاهيم والمعايير، أو بابتكار مهام وأدوار جديدة يفكك بها المرء آليات عجزه بفتح أفق وشق درب، أو بفك طوق وخرق حد، أو بتغيير شرط وصوغ معادلة جديدة، وبصورة تتيح له أن يتعامل مع مهنته المعرفية ومهمته المجتمعية بصورة مثمرة وفعالة.

في ضوء هذا الفهم للنقد التفكيكي، تختلف التصنيفات، بحيث أن من نحسبهم من أهل التفكيك قد لا يعرفونه ولا يمارسونه وبالعكس.

فالعروي هو الأقل استخداماً للتفكيك، إذ هو لم ينفتح كما ينبغي على منجزات ما بعد الحداثة ولم يفد من الطفرات المعرفية المصاحبة لها. بل ظل على أرض فلسفة التاريخ بمعناها الماركسي، الحتمي أو التطوري.

أما الجابري فإنه يقع في الوسط، بمعنى أنه استخدم التفكيك في مسائل وامتنع عن استخدامه في أخرى. أما العظم وحنفي وجعّيط، فإنهم أبعد ما يكون عن التفكيك. وأما أدونيس فإنه يستخدم التفكيك أحياناً على

سبيل الفطرة لا على سبيل الصناعة. وحتى لا أظلمه، أقول بأن نقده يتردّد بين قول الممنوع وتفكيك الممتنع، بين نقد مؤسسات السلطة ونقد بنية الثقافة.

ربما يكون أركون من أكثر المفكرين استخداماً لمنهج التفكيك في تعاطيه مع الخطاب الديني والتراث النبوي. ومع ذلك فأنا أختلف معه أو عنه في بعض المسائل. منها أن أركون يقع في مطب التجنيس للعقول والمعارف، كما هو شأن معظم المفكرين العرب والمسلمين الذين يشتغلون بنقد العقل العربي أو الإسلامي أو الغربي. وأنا أعتبر أن مثل هذه الممارسة الفكرية، أعني تقسيم العلوم والمعارف والفلسفات، على أساس قومي أو ديني أو جغرافي، هي من أبرز العوائق التي تحول دون التجديد والإبداع في ميادين المعرفة في العالم العربي.

ومنها أن أركون يعتقد بأن المطلوب هو إحداث ثورة حداثية تنويرية على غرار ما حصل في أوروبا مع لوثر وفولتير أو مع ديكارت وكنط، في حين أنني أذهب إلى القول بأننا نشارك في الحداثة الفكرية بنقد الحداثة ذاتها، خاصة وأننا نندرج الآن في ما بعد الحداثة بانفجاراتها المعرفية وعقلانيتها المركبة والمفتوحة على التعدد والتداول.

هناك وجه أخير للاختلاف، وهو أن أركون، وانسجاماً مع الدور النبوي والرسالي للمثقف الطليعي أو النخبوي، يقدم نفسه بوصفه داعية لتحرير المجتمعات العربية والإسلامية، على ما يتخيّل المهمةَ والدور المثقف الحديث الذي يتصرف بوصفه أميناً على الحقيقة والعدالة، أو يتوهم بأنه منذور للدفاع عن العقلانية والاستنارة، خاصة في العالم العربي، حيث يعتقد الأكثرون بأن التحرر الفكري هو تحرر من سلطات المجتمع ومؤسساته.

غير أن مثل هذه المهمة قد استُهلكت بقدر ما ترجمت عجزاً عن تجديد المقولات الحديثة وجههُ الآخر تآكل الشعارات التنويرية وفشل المشاريع التحررية. مما يعني أن المشكلة الأساسية لا تكمن في «بنية السلطة» كما يطرحها أدونيس، بقدر ما تكمن في سلطة العقل نفسه. يشهد على ذلك ما تستنبطه خطابات المثقفين، من الشعراء والمفكرين، من العنف الرمزي الذي هو الوجه الآخر للعملة الاستبدادية لدى الساسة والسلطات الدينية. ولذا فالممكن، في ضوء تعثر المشاريع الحداثية، إعادة النظر في الدور النخبوي والرسولي للمثقف، لابتكار دور جديد يمارس من دون وصاية على الشأن العام، وبعيداً عن المصادرة تحت أي اسم كان.

ليس المثقفون أولى من سواهم بالحقيقة والحرية أو العدالة، ولا بالعقلانية أو التنمية. فليس داعية العقلانية أو العامل في مجال من مجالات المعرفة والعاجز عن تطوير حقول المعرفة أو تجديد صيغ العقلانية، أكثر عقلانيةً من رجل الأعمال أو من العامل في أي قطاع من قطاعات المجتمع، ممن يتعاملون مع عقولهم ومهنهم بصورة خلاقة ومنتجة أو فعالة وراهنة. ولا داعي للكلام على الشعراء الذين تحركهم، من خلف بيانات العشق للحرية، منازع احتقار الناس أو إرادة الإلغاء بعضهم لبعض، من المتنبي حتى نزار قباني. فالأولى إذن بالمثقفين أن يتحرروا من أطيافهم التنويرية، وأن يضعوا سياساتهم الفكرية موضع النقد والتشريح، لكشف العوائق والموانع التي تلغم مشاريعهم أو تقودهم إلى إعادة إنتاج ما يشكون منه أو يعملون على مناهضته.

لا مراء أن الجرأة على مواجهة سلطة المنع والرقابة إنما لها أهميتها بقدر ما تجسد إرادة المعرفة والكشف. ولكن هذا مجرد وجه من وجوه النقد وليس كل النقد. فالأهم هو قدرة الذهن على اقتحام المناطق الخارجة عن نطاق التفكير أو المستعصية على الدرس والتحليل، وذلك بتسليط

الضوء بصورة متواصلة على ما نمارسه من مقولاتنا وأحكامنا أو مشاريعنا ومهامنا من الإطلاق والثبات أو من الأحادية والمركزية أو من التقديس والتأليه، فضلاً عن مزاعم التيقن والقبض أو التملك، وهي منازع وممارسات وآليات تعرقل عمل الفهم والإنتاج المعرفي. بهذا المعنى يمكن القول بأن المفكر هو من يتحرر في المقام الأول من سلطة أفكاره، بحيث لا يستعبده أصل أو اسم، ولا تستبد به عقيدة أو مقولة. على هذا المستوى من تناول المسائل لا أعتقد أن السلطات المجتمعية هي التي تحول بيننا وبين إنتاج أفكار جديدة حول العالم. وإنما المانع هو عدتنا المعرفية وصيغنا العقلانية، ولذا فإني أعتبر أن مأزقنا يتجلى أولاً في بنية الثقافة، ويتجلى خاصة في نظام الفكر ومصادرات العقل، كما يتجلى بشكل أخص في مشاريع المفكرين وعقولهم، أي في عقلياتهم الأصولية وفي سياساتهم الفكرية، أو في أشباحهم المثالية وشعاراتهم الطوباوية.

وفيما يخصني ويعنيني، فأنا أتعامل مع مهنتي بوصفي عاملاً في ميدان من ميادين المعرفة التي هي الفلسفة. ولذا لا أتصرف كداعية للتحرير، ولا كعالم لاهوت أو كلام، ولا كمنظّر عقائدي أو قومي، ولا أحصر همي بالتراث العربي أو الفكر الإسلامي. وإنما يمكن أن أشتغل على أي معطى لكي أقرأ العالم وأجدد شبكات الفهم، أو لكي أفهم واقعي وأغني الرصيد المعرفي البشري، وذلك عبر الانخراط في المناقشات العالمية الدائرة حول القضايا التي تستأثر باهتمام الإنسان المعاصر.

من هذا المنطق أدخل دخولي النقدي على المفكرين العرب المعاصرين الذين أفدت منهم بقدر ما استدخلت أعمالهم، ولذا فأنا أتقاطع معهم بقدر ما أختلف عنهم. والمهم أنني لا أنتقدهم على سبيل النفي والإدانة، وإنما أحاول تحليل المآزق وكشف العوائق كما تتجسَّد في مصادرات العقل ومسبقات الفكر أو في بنية الثقافة وقوالب المعرفة أو في

عادات الذهن ومناهج الدرس أو في أدوات الفهم وشبكات القراءة. والمآزق هي في النهاية مآزقنا جميعاً دون استثناء هذا ما اشتغلت عليه في كتابي الجديد: سياسة الفكر.



بالنسبة إلى مشروع الجابري أنا سعيد بأن صديقي الأعرجي أشار في مقالته بأن طرابيشي لم يكن الوحيد في نقده لهذا المشروع الجابري. بل هو لم يكن الأول. فأنا سبقته إلى ذلك بسنوات. ولكنني لم أجمع مقالاتي النقدية حول الجابري في كتاب. على أن المهم أنني في نقدي للجابري حاولت معالجة مسألة العقل بطريقة جديدة ومغايرة، من غير وجه، وذلك في ضوء تطور المعارف وانفجار العقلانيات الحديثة كما تشهد على ذلك مصائرها.

ـ **الأول**: أنه لا مجال للفصل بين العقل واللاعقل، على ما توهم ديكارت والمحدثون. فالعقل لا ينفك عن لا معقولاته، إذ هي قاعه ومادته التي يتغذى منها ويشتغل عليها لتصيير اللامعقول معقولاً، أو لإجراء تسوية بين العقل والهوى أو بين المعنى والقوة. ومن يعتقد أن بمقدوره التحرر من أهوائه أو تصفية لامعقولاته لا يحسن سوى تلغيم عقله.

ـ **الثاني**: أن التراث الإسلامي ينطوي على العقل والنقل. هذه حال كل الفرق والطوائف، حيث يتمفصل العقل البياني أو البرهاني مع اللامعقول النبوي أو العرفاني، سواء لدى السنة أو الشيعة أو المتصوفة. وهذا شأن جميع التراثات. بل هذا شأن الفكر والوعي: فيه من المعقول بقدر ما فيه من اللامعقول. ولذا نحن ننظر في ما لا يُعقل لا لنفيه، بل لكي نفهم عقلنا ونعيد ترتيب علاقتنا بفكرنا.

ـ **الثالث**: أن أزمة العقل العربي ليست ناتجة عن صلته بالخارج، أي

لا تعود إلى غزوه من جانب اللامعقول الهرمسي أو الإشراقي. فلم تكن عقولنا صافية أو خالصة من شوائب الخرافة والوهم واللامعقول، ثم جاء العجم والغرباء لكي يفسدوها أو يعملوا على تخريبيها. إن أزمة العقل العربي، بحسب نقد النص، هي مع نفسه، لأن اللامعقول يشكل باطن العقل وحياته السرية. ولذا فالنقد ينصب على ما تستبطنه أو تنبني عليه الأنساق المعرفية والصيغ العقلانية من الأوهام والأصنام أو من الخرافات والأساطير.

- **الرابع**: أن ابن سينا ليس ممثلاً للامعقول أو للعقل المستقيل. بالعكس إنه ممثل للثقافة العربية والإسلامية بمختلف وجوهها ومستوياتها، بقدر ما يؤلف على نحو خلاّق بين المنطق والذوق، أو بين الحدس والاستدلال، أو بين العلم والفلسفة. ولو أخذنا ابن عربي مثالاً آخر، نجد أن من الخداع أو السذاجة أن نصنفه تحت خانة العقل المستقيل. فوراء المنطوق العرفاني الظاهر ثمة نتاج عقلي هو هذه الترسانة المفهومية التي ابتكرها ابن عربي في ما ألّف وكتب والتي تنم عن عقلانية مرنة وواسعة.

وهكذا لا مجال للفصل الحاسم بين العقل واللاعقل، لا في الثقافة العربية ولا في أية ثقافة أخرى.

ثمة أنماط من المعقولية يتمفصل فيها العقل واللامعقول وفقاً لأشكال مختلفة. ففي علم الكلام تستخدم استراتيجية العقل البرهاني للدفاع عن الوحي النبوي. وفي الفلسفة نجد أن الأساس هو عقلي برهاني في حين أن الممارسة الفكرية تؤول إلى اللامعقول بقدر ما تقوم على تأليه العقل. وفي التصوف تشكلت معقولية جديدة من خلال الانفتاح على الهوى والذوق وكسر منطق الهوية والمماثلة. هذا ما قام به ابن عربي بعقلانيته المحايثة والرحبة، المركبة والمتحركة. من هنا قولي أن مثل الجابري في اتهامه ابن

عربي بأنه غير عقلاني، كمن أتى بطربوش لكي يضعه على رأس رجل، فوجده صغيراً، وبدلاً من أن يقر بعدم صلاحه، قال بأن رأس الرجل هو الذي لا يصلح. والمغزى من ذلك كله أن نقد النقد يحملنا على تجاوز منطق المحاكمة والإدانة في التعامل مع نتاجات الفكر، انطلاقاً من صيغ ومفاهيم وقيم جاهزة ومسبقة عن العقلانية. فالنقد المثمر يقرأ المعطى، لكي يعيد صياغة العلاقة بين العقل ولا معقولاته، عبر تغيير مفاهيمنا للعقل والنص أو للمعنى والحقيقة أو للفكر والواقع.

هذه منطقة جديدة لعمل الفكر قد افتتحت عبر نقد الحداثة، وتشكلت مع انفجار الطفرات المعرفية وانبثاق الميادين العلمية التي شهدتها الفلسفة وعلوم الإنسان، سواء مع نيتشه، أو مع الألسنية، أو مع الحركة البنيوية، أو مع فلاسفة الاختلاف، أو مع مناهج الحفر والتفكيك.

ولا أعتقد أن طرابيشي دخل إلى هذه المنطقة في تناوله النقدي للجابري أو في مفاهيمه للعقل والنقد. ربما وقف على تخومها. مما يعني أن كلامه على نقد النقد هو كلام خادع بقدر ما هو ساذج. ولذا ليست المسألة في أن طرابيشي قام بجهد ضائع، كما قال أدونيس، وإنما تكمن في أن كلامه على نظرية العقل ونقد النقد يشكل خطاباً هو أقل أو أضعف مما يقوله أو يدّعيه.

في أي حال لا أعد طرابيشي مفكراً منتجاً للأفكار على غرار الجابري أو أركون أو العروي. فهو عارض جيّد لأفكار سواه أو يتبنّى أفكار سواه من غير اعتراف أو إحالة. وهو عبارة عن كشكول فكري، وأعني بذلك عجزه عن صوغ قضية أو طرح إشكالية أو استثمار منهج. والأعرجي قد أدرك ذلك بقوله في مقالته المذكورة: «القارئ لا يكاد يتبيّن بوضوح موقف طرابيشي من القضية الأساسية التي يدور حولها البحث، ألا وهي قضية

التراث. بالأحرى فإن الذي يستنتجه القارئ أن طرابيشي ينحو إلى إلقاء التراث في سلة المهملات».

ولذا أعتبر أن كتابات طرابيشي عن الجابري هي ردة فعل لا توازي الفعل نفسه، كما بيّنت في كتابي: نحو منطق تحويلي. كما أذهب الآن إلى أن نقاشاته مع الجابري هي أقرب إلى الجدل الكاذب (Faux debat). من هنا فإن الكلام على إنزال طرابيشي للجابري عن عرشه، كما يصف المعركة بينهما صديقي صقر أبو فخر، ينطوي على قدر من التهويل، بقدر ما ينطوي الكلام على العرش الذي استوى عليه الجابري على قدر كبير من التهويم.

النقد والاجتهاد

لا مرء أن الأفكار تتطور أو تتغير من عصر إلى آخر. إذ لكل فضاء حضاري أو عالم ثقافي شبكاته المفهومية وأدواته المنهجية وقيمه التواصلية، تماماً كما أن له أنماطه في الخلق والإنتاج أو أدواته في الاتصال والتبادل.

ومن الأمثلة على ذلك الفارق بين مصطلح «الاجتهاد» القديم ومصطلح «النقد» الحديث، وهما مفهومان يشير كلاهما إلى طور حضاري أو إلى عالم فكري. فقد شكل الاجتهاد، في الفضاء الثقافي الإسلامي، استراتيجية فكرية كاملة، من حيث التعامل مع الأصل والنص. سواء على سبيل الشرح والتفسير أو الصرف والتأويل، أكان ذلك في مجال الفقه والشريعة أم الكلام والعقيدة أم التصوف والفلسفة، بل في مختلف وجوه النشاط الفكري.

وقد أثمر ذلك تجديداً وإبداعاً تجلى في افتتاح فروع معرفية جديدة، كالفقه والحديث وعلم الأصول، أو في تطوير الفروع المنقولة عن اليونان كالفلسفة والمنطق والرياضيات. . .

بالطبع كانت هناك استراتيجيات أخرى في التعامل مع الأصول وفي قراءة النصوص، ذات طابع نقدي أو تجاوزي، مارس أصحابها الاختلاف والخروج أو المروق. ولكنها لم تكن الاتجاه الغالب أو المسيطر. كذلك

مورس النقد في مجال الأدب على يد علماء البلاغة، كما مورس بين أصحاب العقائد والمذاهب عبر الانخراط في الجدل والصراع على الأحقية والمشروعية.

ولكن النقد لم يكتسب طابعه النظري والمفهومي، إلا في الفكر الحديث خاصة مع الفيلسوف الألماني عمانوئيل كنط (1724 ـ 1804)، حيث تحول عمل النقد إلى استراتيجية في الإبداع الفكري والإنتاج الفلسفي. ومعلوم أنه تبلور وتشكل في ما سمّي «عصر الأنوار» الذي يعدّ عصر النقد بامتياز، بما يعنيه ذلك من خروج الإنسان من عجزه وقصوره وحَمْله المسؤولية عن نفسه، بممارسة استقلاليته الفكرية من غير مرجعية غيبية أو ماورائية.

وهكذا شكل مصطلح النقد مفهوماً جديداً يستوعب مصطلح الاجتهاد بقدر ما يتجاوزه بوصفه شكلاً حديثاً أو أحدث من أشكاله. ذلك أن الاجتهاد هو بذل الوسع أو استفراغ الجهد في عملية البحث عن المعنى والعمل على الموضوع، على سبيل التنقيب والتقليب أو التفريع والتوسيع. في حين أن النقد هو اشتغال على المعطيات من النصوص والأقوال أو الرغبات والسلطات أو القوى والمؤسسات، بالسبر والتحليل أو الصرف والتأويل أو التشريح والتفكيك، من أجل إعادة إنتاج المعاني أو تركيب الأقوال أو تشكيل المجالات، وبصورة تتغير معها جغرافية المعنى وخريطة الفهم بقدر ما تتغير علاقات القوة وبنية الواقع.

من هنا، فالمعنى هو بحسب منطق الاجتهاد ثابت وأزلي، بقدر ما يُفهم أو يُعامل كحقيقة جوهرية جاهزة تسبق عملية البحث عنها. في حين أن المعنى، بحسب منطق النقد، إنما يخضع دوماً إلى الزحزحة والإحالة أو النسخ والتبديل أو الصرف والتحويل، بحيث يختلف باختلاف السياقات والمنظورات أو الذوات العارفة وتشكيلات الخطابات، وبصورة تُسفر عن

فتح حقل للأسئلة أو تشكيل عالم للدلالة أو استحداث أفق للمعرفة. وهذا هو المعنى الحديث، بل الأحدث للنقد، أو ما يمكن تسميته «نقد النقد». إنه ليس مجرد نقض للمقولات أو دحض للأحكام، بقدر ما هو اجتراح إمكان للمعرفة والعمل، بفك طوق أو فتح باب أو خرق شرط أو قلْب سؤال أو زحزحة مشكلة أو تفكيك بنية، وعلى نحو يؤدي إلى فهم ما كان يستعصي فهمه أو فعل ما كان يستحيل عمله.

بالطبع إن مثل هذه العملية تنطوي على كشف أو فضح وتعرية. وليس هذا نفياً لأهمية النصوص أو انتقاصاً من قيمتها. بالعكس إن النقد يتعامل مع النص كواقعة تملك كينونتها المستقلة عن مراد المؤلف ومقاصده، أو كحدث له مفاعيله وآثاره وأمداؤه، أي بوصفه مساحة للتأويل أو حقلاً للدرس أو معطى ينتظر من يشتغل عليه لكي يقرأه قراءة خصبة وراهنة. والنص الهام هو الذي يمتلك راهنيته بقراءاته المتجددة ونسخه المتحولة. وحده النص الميت هو الذي يقرأ قراءة وحيدة الجانب أو أحادية المعنى والدلالة.

بهذا المعنى لممارسة الفاعلية الفكرية، لا يتعامل النقد مع النص بحسب ما يقوله أو يقدم نفسه، بل بما يسكت عنه ولا يصرح به. بذلك نتجاوز مفهوم النقد بالمعنى الكنطي، أي نتجاوز نقد العقل كتشريح لملكاته أو سبر لإمكاناته، نحو نقد النص[1] للكشف عن المكبوت والمحجوب أو المرجأ والممتنع أو الفائض والملتبس، وذلك بالاشتغال على مسبقات الكلام واحتمالاته، أو على بنية الخطاب وآليات عمله، أو على سلطة النص ومفاعيله. وهذه منطقة جديدة من مناطق عمل الفكر، خصبة ومثمرة، بفتوحاتها المعرفية ومنجزاتها المنهجية.

---

(1) راجع بهذا الصدد كتابي: نقد النص، المركز الثقافي العربي.

ولهذا، لا جدوى بحسب نقد النص، على ما أفهمه وأمارسه، من الاشتغال بمنطق النفي والتهافت. فكل خطاب، ولو كان الأمر يتعلق بنشرة للأخبار، إنما يشكل واقعة هي معطى يمكن العمل عليه. حتى الخبر الكاذب عن واقعة ما، إنما يشكل هو نفسه واقعة خطابية تشهد على كذبها، كما يبيّن علم النص. فكيف إذا كان الأمر يتعلق أصلاً بنصوص خارقة وخلاقة أو قوية ومتوهجة، كالكتب الدينية والأعمال الفلسفية أو الروائع الأدبية والفنية، وسواها من الآثار التي هي عوالم دلالية ومفهومية غنية وكثيفة، بقدر ما هي فضاءات رحبة وواسعة للاستثمار والتأويل أو للصرف والتحويل.

بذلك يقوم نقد النص على استبعاد موقفين لبناء موقف ثالث أو لتركيب فهم مختلف.

فهو يستبعد من جهة أولى منطق التهافت. فالكلام على تهافت الأقوال والنصوص هو الذي يتهافت كما تثبت السجالات بين الغزالي والفلاسفة. ذلك أن الأقوال هي وقائع خطابية تخضع للتحليل والتفكيك من أجل إعادة البناء والتركيب، مما يعني أن المعطى، أكان خطاباً أم واقعاً، يجري تفكيكه، لا بنفيه أو نقضه، بل بإعادة تركيبه على نحو من الأنحاء.

كذلك يستبعد نقد النص من جهة ثانية منطق المماهاة والثبات والتقديس الذي يقوم على قفل الكلام وحجب الواقع أو على غلق باب الاجتهاد ومصادرة حرية التفكير، وذلك بقراءة النصوص على سبيل التكرار أو التبسيط والإفقار، أو بتحويلها إلى أدوات للقمع والترهيب.

هنا يتبدى الفرق بين النقد الأيديولوجي القائم على تكذيب النصوص بمحاكمتها من خلال ثنائية الصحة والخطأ، والذي لا يضيف شيئاً إلى المعرفة بقياس الأقوال على ما هو معروف أصلاً، وبين النقد الفعّال الذي

يقرأ في النص ما لم يُقرأ بحسب استراتيجية مثلثة، تفسيراً وتأويلاً وتفكيكاً، لكي يصنع منه معارف مختلفة. وهذا هو التحدي الذي يواجه التراثيين والحداثيين معاً: النصوص لا تحتاج إلى من ينقضها أو يدافع عنها، بقدر ما نحتاج إلى من يشتغل عليها ويقوم باستثمارها.

فالأحرى والأغنى أن تُعامل الكتب والنصوص كرؤوس أموال رمزية تنتظر من يقوم بصرفها إلى عملة فكرية فعّالة وراهنة، بقدر ما هي قابلة للانتشار والتداول، وذلك بعيداً عن الثنائيات المستهلكة حول الهوية والمغايرة أو التراث والحداثة أو الإيمان والزندقة.

أما الذين يخافون من مصطلح النقد أو اسم التفكيك، بعقلياتهم السحرية أو المتحجرة، فإنهم عاجزون عن تجديد القول أو لا يحسنون سوى إرهاب العقول. فالأحرى بهم أن يرفعوا وصايتهم على النصوص، أكانت، دينية أم فلسفية، فهي ليست ملكاً لهم لكي يقرأوها بصورة هشة أو عقيمة، بقدر ما هي ملك الذين يقرأونها لكي يحيلوها إلى وقائع فكرية جديدة، أو لكي يولدوا منها معارف ثمينة ومفيدة حول النص والحقيقة أو حول الواقع والعالم، وهذا هو الرهان: الانتقال من منطق الجدل والنفي أو التثبيت إلى منطق الاستيعاب والتوسط والتحويل.

إن أحوج ما نحتاج إليه الآن هو النقد لتفكيك البنى والآليات التي تنتج العجز والجهل والتراجع، بابتكار صيغ ومفاهيم أو قيم وأساليب جديدة نحتاج إليها في صناعة الحياة وإنتاج المعرفة. فذلك أقرب إلى التقوى، بقدر ما يجعلنا نتخلى عن ادّعائنا بأننا نعرف، فيما نحن نجهل أننا لا نعرف، وذلك هو الجهل المركّب.

القسم الرابع

أفخاخ الكلام

بعد قرن على رحيل نيتشه:
الجنون من فرط العقل

تصادف هذه السنة (2000) الذكرة المئوية الأولى لغياب الفيلسوف الألماني فردريك نيتشه الذي انطفأ جسده ذات يوم من شهر آب عام 1900، وكان قد غادر عقله قبل ذلك بسنوات، لكي ينعم بجنونه المطبق. والمرء قد يشقى بعقله. وقد يجن من فرط توتر الفكر وإعمال العقل، صوناً للقيمة أو بحثاً عن المعنى، وراء ما يفاجئ أو يصدم من عبث اللامعنى وغرائب اللامعقول.

ونيتشه لا يحتاج إلى الاحتفاء بذكراه لكي يعود أو يحضر. لعله مارس أقصى الحضور، من خلال أثره القوي في الثورات الفكرية والتيارات الفلسفية التي اندلعت أو تشكلت في النصف الثاني من هذا القرن. من هنا كان نيتشه على العكس من سارتر الذي وُلد بعد موته بخمس سنوات، ولكنه قد عانى من الحجب على يد جيل من فلاسفة ما بعد الحداثة، رجعوا إلى نيتشه أو إلى هيدغر بقدر ما ثاروا ضد سارتر أو برزوا عبر نقده والخروج عليه.

من هنا لا مبالغة في القول بأن نيتشه يُعد أول من فتح الأفق الرحب والملتبس لعصر ما بعد الحداثة، في الفكر والفلسفة، من غير استخدام

التسمية، وذلك عبر تفكيكه لعناوين الحداثة كالإنسان والعقل والتقدم، أو تقويضه لبداهات فلسفية تعيَّش أهلها طويلاً على صنم فكري تجسد في اعتقادهم بأن الفلسفة هي مملكة العقل وملكوت الحرية أو نظام القيم ومؤسسة الحقيقة. هذا ما جعل نيتشه أول من يخرج على الحداثة، تماماً كما أن ديكارت كان أول مفكر حديث.

من هنا الموقع الملتبس الذي يحتله نيتشه والذي يجعل من الصعب تصنيفه بين الفلاسفة، لدى الذين يتعاطون مع الفلسفة بعقلية أصولية تقليدية. لقد فهم نيتشه الفلسفة ومارسها بصورة خالف فيها التقاليد الراسخة وشذ عن الأصول المتبعة كما يتجلى ذلك في غير جانب من جوانب فكره ونتاجه.

1 ـ لقد فتح نيتشه الفلسفة على الحياة باضطرامها وتوترها، بتقلباتها وجراحاتها. فيما كان الميل السائد لدى الفلاسفة سجن الحياة ضمن قوالب المنطق الشكلي أو ضبطها تحت سقف القيم المتعالية أو الأوامر الجازمة. هذا الموقف الجديد تجلى في انفتاح نيتشه على الفن بقدر ما تجسد في إحلاله المحسوس منزلة أعلى مما هو فوق الحس، كما يبيّن ماتيو كسلر أحد المهتمين بقراءة فلسفة نيتشه من زاوية علم الجمال. من هنا لا انفكاك عنده للفيلسوف عن الفنان. يقول نيتشه: «الفن أعلى قيمة من الحقيقة»، لأن الحقيقة تجر إلى الهلاك.

بالطبع، هذا شأن الحقيقة بالمقياس المثالي الأفلاطوني أو بالمعنى الكنطي المتعالي. وذلك حيث يجري التعامل معها بوصفها مبدأ مفارقاً أو أصلاً مسبقاً أو زمناً ضائعاً، أي ضالة الباحث عنها أو العاشق لها. ومآل مثل هذه المعاملة إنتاج المفارقات والتناقضات أو توليد الفضائح والارتكابات. وبتقويض مثل هذا المفهوم للحقيقة، استلهاماً من الفيلسوف

لعمل الفنان، تكف الحقيقة عن كونها معرفة يقينية مطابقة، أي علماً بالكلي والضروري، لكي تصبح ما نقدر على خلقه وصنعه، فيما ندّعي معرفته أو البحث عنه. من غير ذلك تصبح الحقيقة مصدر الهلاك والدمار. أليس هذا ما حصده، يمنة ويسرة، أصحاب المشاريع الأيديولوجية، ممن ادعوا امتلاك المعنى أو القبض على قوانين الواقع؟

الفيلسوف فنان

2 ـ ولأن الفيلسوف فنان، خالق أو صانع، فإن نيتشه ابتعد عن منطق البرهان ولغة الحجاج المحض. لكي يعتمد أسلوب اللمع المتوقدة والشذرات المقتضبة. وهذا الأسلوب نجده عند أهل التصوف. وذلك حيث يمتزج المفهوم والذوق، أو المنطق والشعر.

وهكذا فإن كتابات نيتشه الفلسفية، بحرارتها ووجدها وتوترها، تجد صداها القديم لدى شعراء الصوفية وأقطابها كالحلاج والنفري وابن عربي وسواهم من الذين مارسوا علاقتهم بوجودهم وهويتهم كاختلاف وانشقاق أو كمحنة ومأزق، بقدر ما انفتحوا على تعددية المعنى والتباسه، أو بقدر ما أدركوا إشكالية الحقيقة ومفارقاتها، أو بقدر ما هتكوا أستار القيم وكشفوا فضائحها. من هنا فالباحثون عن الحقيقة العارية والطالبون لقيمة القيم إنما مآلهم ممارسة الخداع المعرفي والزيف الوجودي، أو مصيرهم الاستشهاد أو الجنون كما تشهد تجربة نيتشه بالتباساتها ومأساويتها.

3 ـ لم يتعامل نيتشه مع الأقوال كما تقدم نفسها، أي ليس بحسب ما تقوله أو تصرح به. بل حاول دوماً خرق المعلن والمقول والظاهر، نحو ما لا يقال ولا يرى، ربما من فرط وضوحه وبداهته.

نجد مثال ذلك في قول الرواقيين الذين يدعوننا للعيش وفقاً لقوانين الطبيعة، فيما هم في الواقع قد أرادوا لنا العيش وفقاً لقوانين الرواق، أي

وفقاً لطبائعهم وأمزجتهم. وهذا شأن كنط الذي ادعى أن كشفه لما سماه «الأحكام القبلية التركيبية» قد فتح الدرب الآمنة أمام العلم، بقدر ما جعل المعرفة العقلية تقوم على أساس متين من اليقين، بحيث تكون ضرورية وكلية، أو تجري وفقاً لقوانين ثابتة وخالدة. غير أن كنط الذي تباهى بإنجازه، قد تناسى بأن المعرفة التي قدمها لنا هي وليدة تجربة محايثة وبعدية، بقدر ما تناسى أن مقولته حول قدرة العقل على تأليف أحكام قبلية، هي أشبه بمن يريد تحقيق أمر «بقدرة قادر» أي أنها تنبني على الاعتباط والتحكم والإيمان الضروري.

ويبلغ الخداع في نظر نيتشه مبلغه، في مقولة ديكارت الشهيرة: «أنا أفكر إذن أنا أكون»، وهي مقولة تزين لنا بنوع من اليقين وبلا توسط، أي عبر الحدس المعرفي الخالي من الشرح والاستدلال، أن لنا «أنا» هي مصدر فعل التفكير، فيما هي تتناسى أن الأنا هي ثمرة الفكر، بقدر ما تسقط أثر اللغة والإرادة والهوى والجسم، أي كل ما هو مادة التفكير أو أداته من المعطيات التي يؤول نفيها أو القفز فوقها إلى تلغيم العقل بالأوهام والتحكمات.

وهكذا يرى نيتشه أن الفلاسفة يقدمون أنفسهم في خطاباتهم تحت شعارات العقل المحض والمعرفة المطلقة والحقيقة المتعالية والقيمة العليا واليقين بلا توسط. ولكن ما يتسترون عليه في أقاويلهم ومزاعمهم هو طغيان الغريزة وإرادة القوة والمذكرات الذاتية والاعتقادات المسبقة والحيل اللطيفة والشعوذات الفكرية. وهذه الأشياء لا تُرى في العقول. ليس لأنها خفية، بل هي ظاهرة. ولكنها لا تُرى وسط الرؤية بالذات. وهذه حال الفيلسوف الذي يقدم نفسه وصياً على العقل، فيما هو يمارس عشقه المفرط لمهنته وعمله، لبضاعته ونتاجاته من المقولات والمفاهيم. ولا عجب، فلولا هوى المعرفة لما استطاع المرء أن يعرف شيئاً.

العود الأبدي وإرادة القوة

4 ـ أطلق نيتشه جملة من المقولات شغلت الذين أتوا بعده، كالعود الأبدي، وإرادة القوة، والإنسان الأعلى، والنزعة العدمية، وقد قُرِئت هذه المقولات التي جرى فيها صاحبها، بعكس التيار، قراءات متعارضة صنف بموجبها نيتشه مرة ذات اليمين ومرة ذات اليسار. من هنا الربط الذي عقده البعض بين شعار «الإنسان الأعلى» وبين قيام نظام فاشي في ألمانيا على أساس عنصري. ولا مراء أن قراءة كهذه، إنما تختزل فكر نيتشه بقدر ما تحيله إلى معتقد أو منزع أو مذهب، أو بقدر ما تحيل نصوصه إلى موضوع للمحاكمة أو الإدانة. وفي هذا مقتل القراءة الخصبة والمثمرة التي تتعاطى مع النص بوصفه حقلاً من الإمكان.

ولنتوقف قليلاً عند مصطلح العود الأبدي. هذا المفهوم لا يعني عودة الشيء ذاته. أي لا يعني عودة الشبيه، بقدر ما يعني عودة المرء على ذاته وفكره. والحداثة ليست سوى ذلك، أي عودة نقدية للفكر على نتاجاته، للكشف عن إشكالاته ومآزقه، أو لتعرية مفارقاته وفضائحه. هكذا يمكن التعاطي مع فكر ديكارت. إنه ليس مجرد مذهب أو مدرسة، بقدر ما هو عالم فكري تغير معه الموقف من الحقيقة بقدر ما تغيرت معه الصيغة الوجودية بوصفها علاقة مركبة بين الأنا والفكر والوجود.

وهذا شأن نيتشه بامتياز. فأعماله هي أشبه بشرارات نقدية تفتح نار الأسئلة على البداهات المحتجبة والأصول المنسية والعقائد المتحجرة. مع فارق بين ديكارت ونيتشه: فالأول أسس للحداثة، في حين قام الثاني بهدم الأسس وتفكيك الأصول. وهكذا فالحداثة تأسيس أو إعادة تأسيس وبناء على سبيل الترميم أو التقويم، كما هي علاقة الحداثيين بمشاريع التنوير ومباني العقلنة. في حين أن ما بعد الحداثة هي سعي متواصل، بالنقد

والتحليل أو بالتشريح والتفكيك، لكشف أو لتعرية ما تنطوي عليه محاولات التأسيس والتأصيل من الحجب والتضليل أو من الاستبعاد والتهميش أو من الإقصاء والإرهاب.

5 ـ هذا أيضاً شأن مصطلح العدمية. إنه مفهوم ملتبس، إذ هو ليس دعوة إلى السلب والعبث، بقدر ما هو قراءة ما هو حاصل من مظاهر العبث والمرض أو الإنهاك والتفكك، فيما وراء خطابات القيم والمثل، أي هو قراءة لواقع يتجسد في موت الله وانحطاط الإنسان. بهذا المعنى ليس نيتشه عدمياً، بقدر ما حاول أن يرصد انهيار القيم أو أن يقرأ في أزمة المعنى، تماماً كما أن التفكيك ليس دعوة إلى الهدم، بقدر ما هو قراءة في أنقاض العقل ونقائض الواقع. من هنا الوجه الآخر، الإيجابي أو الإنساني، لعدمية نيتشه: تحرر الإنسان من براثن اللاهوت ونهوضه بديلاً عن الله، كائناً يخلق معنى وجوده ويتحمل مسؤوليته في إدارة مصيره وصنع مستقبله بصورة لا تأسره فيها هوية مسبقة أو تعريف حاسم ونهائي. وهذا معنى من معاني الإنسان الأعلى، الذي هو الوجه الآخر للعملة اللاهوتية، بقدر ما يجسد تأله الإنسان. وهكذا فنيتشه هو مؤمن أكثر مما نحسب، سواء آمن بالله أم بالإنسان، إذ كلاهما وجهان لعملة واحدة.

الأخلاق

6 ـ يبقى الأهم وهو أن نيتشه قد اجترح طريقة جديدة في الدرس والتحليل، بقدر ما افتتح منطقة خصبة كانت من قبل عصية أو ممتنعة على التفكير. تلك هي أصوليات الأخلاق، لدى نيتشه. وهي بالطبع ليست دعوة إلى اتباع الأصول، وإنما هي محاولة لتفكيك مؤسسة الحقيقة لدى الفلاسفة، بقراءة خطاباتهم كشبكات من المجاز والاستعارة، أو كألاعيب من القوة والرغبة، أو كشيفرات من الأعراض والعلامات، أو كأفخاخ من

فجوات الكلام وخدع النصوص، على ما يبيّن جان ـ ميشال راي في قراءته لنصوص نيتشه.

وتفكيك الحقيقة وجهه الآخر هو تفكيك لكل أصل متعال أو مطلق أو ثابت، وذلك بتبيان نشأته التاريخية وأرضه المحايثة وتحولاته المتعاقبة. من هنا فالأصل يتكون ويكتسب ماهيته الثابتة أو هويته المتعالية بطمس تاريخيته وصيرورته أو بحجب كونه محصلة فروعه التي هي أطواره أو وجوهه التي ينسخ بعضها بعضاً. على هذه الأرض التي اكتشفها نيتشه قد جرى الحرث، في ما بعد، من جانب فلاسفة كهيدغر وفوكو ودولوز.

7 ـ لا مراء أن نيتشه هو صاحب مشروع كسواه من الفلاسفة، بالرغم من نقده للمشاريع الفلسفية. فهو ليس عدمياً في النهاية، بقدر ما كان متعلقاً بقيمة ما. حتى الله الذي أعلن عن موته يحضر في خطابه. وذلك بقدر ما يستدعي المفهوم نقيضه في الثنائيات المتعارضة. من هنا فإن مشروع نيتشه المندرج تحت عنوان «الإنسان الأعلى»، هو مأزقه بالذات. ذلك أن هذا الشعار لم يكن سوى بشارة كاذبة، فلم تمضِ عقود على رحيل نيتشه، حتى أتى من استثمر النيتشوية لإعلان «موت الإنسان» على ما فعل ميشال فوكو. ولا عجب فالإنسان الأعلى كما طرحه نيتشه، ليس سوى شكل جديد من أشكاله التأله الذي حاربه. وهذا الشكل الأعلى، الاصطفائي أو النخبوي، قد ولّد المحن الشخصية بقدر ما صنع المآسي والكوارث. وتلك هي الثمرة السيئة لإنسانيتنا المفرطة.

المراجع

- نيتشه، ما وراء الخير والشر، ترجمة جيزيلا فالور حجار، منشورات غروب في، 1995، الفصل الأول، تحكمات الفلاسفة.
- ماتيو كسلر، الفن أعلى قيمة من الحقيقة، مجلة (Magazine Littéraire) العدد 383، كانون الثاني 2002.
- جان - ميشال راي، الأصوليات النيتشوية، تاريخ الفلسفة (بإشراف فرانسوا شاتليه)، منشورات هاشيت، الجزء السادس، باريس، 1973.

وجوه أدونيس وأطيافه
أبجدية الرغبة وفردوس العلامة

أعترف بأن أدونيس هو أحد المرجعيات الثقافية البارزة التي تأثرت بها في كتاباتي وأعمالي، سواء من حيث الأسلوب والصياغة أو من حيث الرأي والموقف. وأدونيس كاتب غزير تتنوع وتتداخل في نتاجه المشاغل والحقول، ما بين الشعر والنقد والفكر.

قد نجد من يؤثر عليه سواه في الشعر وجماليته أو في النقد ومنهجياته أو في الفكر ومقولاته.

ولكني لا أوثر عليه، كاتباً عربياً في هذا العصر، فيما يكتبه في شؤون اللغة والشعر والفكر والنقد والكتابة والحياة. ولا مراء أنه كاتب يتميز بالفرادة والأصالة والروعة بقدر ما يصدر عن أحاديته ويكتب آيات جسده. وكل آية توقد من لهب الحس ونور الحدس، لكي تشكل فردوساً دلالياً من العلامات والأسماء. فلولا كلمة فردوس لما صار الفردوس حقيقة.

* الخالق

وهذا شأن الكاتب الكبير. إنه يخلق بما يكتبه واقعاً يتغير معه مشهد الواقع في حقل من حقوله. ولذا فهو يتعامل مع الكلمة كفضاء للكشف والتنوير أو كباب للمجاز والعبور، من أجل تغطية فيض الدلالة وموجات

الرغبة، ولأقل من أجل ردم الهوة بين الرؤية والعبارة أو بين العبارة والرغبة. من هنا فالكتابة عند أدونيس هي دوماً «خروج على الأسماء» وافتضاض للكلمات، بقدر ما هي اجتراح للمعنى على سبيل الإحالة والزحزحة أو على سبيل الخرق والانتهاك، مما يجعل قارئه يشعر بفرح الكشف ومتعة النص، بقدر ما تخلق كلماته عالمها الرمزي المنسوج من وهج الشهوة وأصالة الرؤية وقوة العبارة. فنصوصه هي حقاً آيات جسده. وكل نص هو «آية في ذاتها ولذاتها».

من هنا الشكوى والمرارة لدى أدونيس، وكل فنان خالق، من القُراء أو النُقاد الذين يتعاملون مع كتاباته من منظور أحادي أو أيديولوجي، إما على سبيل التبسيط والاختزال أو على سبيل المحاكمة والإدانة، لتصنيفه في هذه المدرسة الفكرية أو لحشره في تلك الخانة الطائفية، على ما يفعل الذين يغفلون عن كون الكلمات هي إشارات للعبور، أو شبكات للتحويل، تنفتح معها آفاق للمعنى، وتجترح أساليب في التعبير تخرج معها الأشياء مخرجاً يجعلها تزداد غنى وجمالاً.

وأدونيس مؤلف متعدد المواهب، تشمل كتاباته أكثر من فن وميدان. ومن يريد الكتابة عنه أو الشهادة له يحار من أي فن يبدأ أو من أي باب يدخل. فمؤلفاته أشبه بمدينة للمعرفة ذات أبواب متعددة. ومن أجمل ما قرأتُ له مقالته عن «الباب» بمعانيه المادية والرمزية وما بينهما من الأواصر والبرازخ. فهذه لفظة نستخدمها ولا نأبه لها، فإذا بها تستحيل بقلم أدونيس مقطوعة ذوقية ذات جمالية آسرة، وتشكل فسحة مجازية نجتاز بها المرئي نحو اللامرئي، لكي «نرى بالخيال» أكثر مما نرى بالعين، ولكي نأتي إلى الحقيقة من جهة الواقع بقدر ما نأتي إليها من جهة المجاز والاستعارة.

* الشاعر

أول باب ندخل منه إلى مدينة أدونيس هو باب الشعر. إذ الشعر هو وجهه الأبرز وربما قناعه الشفّاف. ولذا فهو يعرِّف نفسه كشاعر قبل أي تعريف آخر. فأطياف الشعراء تسكنه وصورهم تستحوذ عليه من طرفة إلى رامبو، ومن أبو نواس إلى بودلير، مروراً بالطبع بأبي تمّام وأبي الطيب المتنبّي.

وغني عن البيان أن أدونيس شاعر كبير ورائد من رواد الحداثة الشعرية الذين شقوا لها الدروب وفتحوا لها الآفاق، عبر انفتاحهم على حركة الشعر الحديث وتحولاته على الساحة العالمية. يشهد على ذلك أثره القوي والواسع، على امتداد نصف قرن، في الشعراء الذين عاصروه أو أتوا بعده، سواء من حيث الفضاء والرؤية أو من حيث الأسلوب والعبارة. وقلَّ أن يُذكر الشعر الحديث في العالم العربي من دون ذكر أدونيس.

ومع ذلك ليس أدونيس شاعراً أحادي النمط. وإنما تعاطى الشعر في مختلف أشكاله. لقد بدأ شاعراً عامودياً يحترم الأوزان والقوافي، ثم صار في ما بعد من رواد الشعر الحر، كما كتب قصيدة النثر المتحررة من كل وزن، سوى ما يمليه المعنى من الإيقاع البعيد عن التكلف والاصطناع. وفي أكثر الأحيان هو يمزج بين كل هذه الأشكال بقصائد مركبة، كما في كتابه «أبجدية ثانية»، أو كما في «الكتاب» نفسه، أي مؤلفه الضخم المسمى «الكتاب: أمسِ، هنا، الآن».

وهذا المزج المبتكر بين الأشكال، على صعيد العبارة، هو الوجه الآخر للتركيب الخلاّق على مستوى الرؤية. فعلى هذا المستوى أيضاً ليس أدونيس شاعراً أحادي المعنى والتوجّه، وإنما هو صاحب تجارب شعرية هي من التنوع والغنى والتعقيد، بحيث نقف في قصائده على هذا التوتر الحي

والخصب بين الغنائي والملحمي، أو بين الفردي والجمعي، أو بين الشهواني والتجريدي، أو بين الخروج والالتزام، أو بين الصعلكة والنبوة...

ولكي يبقى أدونيس شاعر الرؤية والرؤيا، أياً كانت أشكال الشعر وأنواعه، فهو ليس شاعر الوزن والطرب بقدر ما هو شاعر اللطائف التي تمزج بين الذوق والمنطق مزجاً بديعاً يخرج معه الكائن مخرجاً يدهشنا من فرط المفارقة المتولدة عن قلب نظام الأشياء: كقوله: «العين أوسع من فضائها»، أو قوله: «نهدان يستعجلان القطاف»، أو قوله: «ليلى تلك التي أحبّها المجنون أعطت اسمها للّيل، فأين الضوء الذي يقدر على إطفائه». فأنا عندما أقرأ هذه اللطيفة أشعر بأنني إزاء امرأة جميلة خارقة، ولكنها ليست المرأة التي تغشني أو تبهرني بجمالها، للوهلة الأولى، بل المرأة التي تحتاج إلى من يتعرّف إليها أو يصادقها لكي يكتشف جمالها وألطافها.

*** الناقد**

أدونيس ناقد كبير ورائد أيضاً من رواد النقد الحديث، وإنْ كان لا يعترف بأنه من أهل الاختصاص في هذا الحقل. بل هو يعدّ صاحب مدرسة نقدية فعلت فعلها وتركت أتباعها على ساحة النقد، بدليل أن دراساته وآراءه شكلت مرجعاً أساسياً للنقاد والباحثين، إذ لا تخلو دراسة هامة، حول الشعر أو حول النثر، من الإحالة إلى أعماله. وفضلاً عن ذلك فأدونيس لم يتوقف يوماً عن الانخراط في السجالات النقدية والمعارك الأدبية، منذ مجلة «**شعر**»، التي كانت فاتحة للحداثة في الشعر وفي النقد. ومواقفه مشهورة في مهاجمة الشعر الذي يخاطب الأذن والجمهور، دفاعاً عن القصيد الذي يتوجه إلى الفكر والذوق والنخبة. هل تراجع أدونيس عن هذا الموقف، بامتداحه الجمهور واعترافه بأنه يتعلم منه كما قال مؤخراً؟ أعتقد أن ذلك كان عبارة عن ردة فعل عابرة ضد النقد الأكاديمي العقيم،

أكثر مما هو تعبير عن موقف أصيل. فشعر أدونيس لا يحتاج إلى قارئ سلبي يتلقى ما يُقال وينفعل به، وإنما يحتاج إلى قارئ إيجابي أو «خلاّق» يتفاعل مع القصيد بقدر ما يتأمل ما يقرأه أو يسمعه. في أي حال لا نجد اليوم فصلاً حاسماً بين حرفة الشعر ومهنة النقد. فالشاعر الكبير هو ناقد كبير، على ما هو شأن أدونيس الذي يمارس حضوره الفاعل في المشهد النقدي بصورة لا تقل عن ممارسة حضوره على خارطة الشعر.

* المفكّر

أدونيس هو مفكر بقدر ما هو شاعر. ولا يقصد بهذه الكلمة معناها العام، إذ الإنسان هو أصلاً ذات مفكرة. ولا عمل ينجز في أي مجال كان، إلا وتقف وراءه فكرة حية وخصبة أو خلاقة وخارقة. ولذا يقصد بالمفكر هنا معناه الحصري والتقني. لأن أدونيس هو واحد من أصحاب المشاريع الفكرية على ساحة الثقافة العربية. تجلى ذلك بدءاً من كتابه «الثابت والمتحول» الذي هو عمل يتناول التراث الشعري والنقدي والفلسفي بالنقد والتحليل من خلال ثنائية «الإتّباع والإبداع»، كما تجلى بشكل خاص في مجلة «مواقف» التي كانت إحدى المحطات البارزة في مشروع أدونيس الثقافي، تحت شعار: «الحرية والإبداع والتغيير». وهذا شأنه في سائر كتبه ودراساته وفي مختلف مقالاته ومحاضراته. إننا نقف فيها على معالجات وصياغات لمعظم القضايا والإشكاليات المتداولة على ساحة الفكر العربي، كالتراث والأصالة والحداثة والهوية والذات والمختلف والآخر والديموقراطية والأصولية والعولمة. . . ولعل مصطلح «صدمة الحداثة» هو إحدى مقولاته المبتكرة. ومن أجمل ما قرأت له صيغته الرائعة في فهم العلاقة بين الأزمنة كما في قوله الآتي: «نحن نستبقي الماضي لكي نستبِق به المستقبل ونجعله حاضراً».

وما دامت الحداثة لا تُذكر إلا بذكر أدونيس، فلا حاجة إلى القول بأن مشروعه هو التحديث من منطلقات نقدية وتنويرية أو عقلانية وعلمانية أو نقدية وتحررية. من هنا فإن أعماله هي حفر وتنقيب في الأغوار والأنفاق، أو كشف واستقصاء للخفايا والمخابئ، أو تشريح وتفكيك للمسلمات والبداهات، أو تعرية وفضح للمحجوبات والمقدسات. وأدونيس هو القائل: «القداسة حجاب».

وبالطبع فإن هموم الذات وهواجس الهوية هي من محركات المشروع الأدونيسي، كما يتجلى ذلك في محاولات تفسير الأزمات الحضارية التي تعاني منها المجتمعات العربية. وأدونيس هو، بهذا المسعى، شأنه شأن سائر المفكرين العرب، إنما تفزعه الإخفاقات المتلاحقة عربياً، بقدر ما تدفعه إلى تشخيص أزمة الوجود العربي للمساهمة في ابتكار المخارج والحلول. ولذا تتداخل في مشروعه الثقافي الانشغالات المعرفية والهموم الأيديولوجية، بقدر ما يتداخل في أعماله الشاعر والمثقف، أو الفيلسوف والداعية، أو الكاتب وصاحب المهمة أو الرسالة. على أن الهموم القومية لا تحجب البُعد العالمي لأدونيس الذي يقيم في باريس، ويتنقل بين حاضرات العالم لكي يشارك في أمسيات الشعر وندوات الفكر، أو ينخرط في مناقشة قضايا العصر، فكيف ونحن نندرج في عصر كوني معولم، حيث «الإنسان لا يكون ذاته إلا بقدر ما يكون الآخر».

*** الكتاب**

مع أن أدونيس ينحو إلى تفكيك المقدسات، ويعتبر أن الوحي النبوي هو «نهاية الشعر»، فإنه يفكر كنبي بقدر ما تستحوذ عليه صور الأنبياء وأطيافهم، على وجه السلب أو على وجه الإيجاب. هذا ما ينبئنا به في مؤلفه «الكتاب» الذي هو ذروة مشروعه الثقافي. وهو مصنّف جامع متعدد

اللغات والفنون والحقول، إذ فيه نجد النثر والشعر، الرمز والمفهوم، التصوف والفلسفة، التاريخ والرواية، اللطيفة والشذرة. . وكل ذلك مشغول بدقة وإتقان ومَصُوغ بموهبة فذة، صياغة يتشابك فيها عشق الحقيقة وإرادة السلطة، هوى المعرفة وسطوة الرغبة، جمال الذائقة وثراء الرؤية.

وهكذا شاء أدونيس أن يكتب كتابه الذي يمثل سِفر تكوينه ومشروع وجوده، بقدر ما يجسد مغامراته العقلية الخلاّقة وتجاربه الشعرية المضيئة. إنه كتاب مشروع يخلق به أدونيس عالمه الخاص لكي يصنع حريته ويشكل سلطته. ولذا فكتابته هي درب تحرر بقدر ما هي وسيلة خلق وأداة سلطة. ومن لا يكتب كتابه يصبح مادة للكتابة أو أداة للسلطة، كما هي حال أهل الكتب السماوية الذين تقولبت عقولهم وتشكلت أجسادهم بحسب كتب أنبيائهم ورسلهم. والعجب من الذين اعترضوا على أدونيس تسميته مؤلَّفه بـ«الكتاب»، على غرار ما فعل الأنبياء، إذ لا معنى لاعتراضهم سوى الرضى بالعبودية والخضوع والتسليم لمن هو أَوْلى من المرء بنفسه، على ما هو تعريف أنبياء الوحي ورسل الهداية.

ولا مُراء عندي أن أدونيس لم يكن بوسعه اختيار مثل هذا العنوان لولا ثقافته الكتابية ذات الجذر النبوي. غير أن «الكتاب» من صفته أنه كتاب لا ريب فيه. فهل هذا ما قصده أدونيس بإيثاره صيغة التعريف لمؤلفه؟ لا أعتقد ذلك لأن أدونيس ينسُج فكره من المساءلة والاعتراض والشك والاشتباه، بقدر ما يمارس وعيه بهويته كمغايرة وشِقاق أو كقلق وتيه: «ما أصعب أن أبقى في نفسي، داخل نفسي، وأكون لها. ما أصعب أن أخرج منها لأكون الآخر». ولذا، فهو لا ينفك، في فكره ومواقفه، يثير الالتباس والإشكال أو الجدال. ولا عجب فأدونيس هو سليل النفري وابن عربي والحلاّج حيث ذروة الشعور بالتوتر والتعارض أو بالعشق والوَجْد، كما هو صنو رامبو ونيتشه حيث ذروة الإحساس بالوحشة والغربة أو بالعبث

والخراب. وكلهم وارثو إبليس الذي تنحصر تهمته فقط في كونه واجه الصدوع بالأمر باستخدام قياس العقل وسلطة الغواية، أي ما به يصنع الواحد قوته وجماله.

* النبي

في أي حال أنا لا أتعامل مع كتاب أدونيس بوصفه «الكتاب»، أي بوصفه كتاب حق ويقين أو كتاب هدى وتقى. وإنما هو كتاب أقرأ فيه ما لم يشأ أن يقرأ فيه صاحبه أو ما امتنع عليه أن يراه وَسْط الرؤية. والمسكوت عنه في خطاب أدونيس هو أنه كتب «الكتاب»، باستلهام طيف الأنبياء. إذ النبي هو الشخص المفهومي الذي ينطق عنه أدونيس أو يتكلم بواسطته. واختياره «المتنبّي»، الذي ادعى النبوة، واجهة للكلام، هو أبلغ دليل على ذلك.

ولكن أدونيس هو «نبي وثني» كما قال ذات مرة. ولذا فهو يشتغل بتفكيك دعوى النبوة ومعارضة خطاب الوحي. ففي هذا الخطاب تنص الآية: «ولله المشرق والمغرب». أما نص أدونيس فهو: «لا الشرق لله ولا الغرب». وفي خطاب الوحي القدّوس هو الله صاحب الأسماء الحسنى والمقصد الأسنى، أما في خطاب أدونيس فالآية هي: «قدّوسٌ هذا الجسد المتكوِّن من صلصال، قدّوسٌ هذا الطينْ». وفي خطاب الوحي إن الحق هو الواحد الأحد والفرد الصمد، المتعالي على الكون والفساد، في «غيب السموات والأرض». أما في خطاب أدونيس فالقول هو: «أُكتُبِ الجنسَ الذي فيك لكي تقرأ تاريخ الأبدْ. لا تعيش الروح في الغبطة إلا عندما يكتبها تيه الجسدْ». وكأن محرك الخطاب الأدونيسي هو الكشف عما حجبه خطاب الوحي أو أنكره. من هنا يبدو الشعار عند أدونيس، ليس ذكر ربه بل «الإصغاء إلى جسمه».

ولأن أدونيس هو نبي، فمن صفات النبيّ الاصطفاء أياً كان نمط النبوة. والاصطفاء هو أيضاً من صفات الشعراء، خاصة إذا كان الأمر يتعلق بالمتنبي الذي يجسد ذروة الإحساس بالعظمة والتفوق: «وكل ما خلق الله وما لم يخلقِ، محتقر في همتي كشعرة في مفرقِ». وها هو أدونيس يعتبر أن الأشياء تحاكي الشاعر وليس الله: «قلّد الوردُ يد الشاعر واستسلم للماء الذي قلد نهر الرغبات». بذلك يجمع أدونيس ما بين اصطفاء الشعراء واصطفاء الأنبياء. والبداهة التي ينهض عليها خطاب الاصطفاء هي مصنع التألّه والتجبّر والعنصرية والقهر والاستبداد، أي كل ما يشكو منه ويحاربه أدونيس كمثقف عصري يحمل راية الدفاع عن الحرية والعدالة والكرامة البشرية. وتلك هي المفارقة: فالخطاب يولد نقيضه ويقوض نفسه من حيث لا يحتسِب صاحبه. ومن هنا الصرخة المريرة لدى أدونيس: «لغتي تتوثب ضدي، تنأى عني، ودروبي تنفر مني».

* الشخص

أختم، كما بدأتُ، معترفاً بأن انشغالي بهذه الكلمة الجامعة ما بين الشهادة والقراءة، جعلتني أكتشف أدونيس من جديد لكي أرى ما لم أكن أراه، وهو أن كل عبارة من عباراته، قد تشكل مفتاحاً لكلام لا ينضب، هو آية من آيات جسده الذي هو «مسرى إلى النور»، بقدر ما هو «غابة من الرموز». ومع ذلك فإن شخصية أدونيس هي أوسع وأغنى وأرحب من أن تختزلها كتاباته، لأن جسده هو دوماً «أوسع من مكانه»، بقدر ما يفيض عن أبجديته وأسمائه. من هنا يأتي إلينا دوماً أدونيس من أرض نجهلها، أو يسير بنا نحو أفق لا نتوقعه. كيف لا! وأدونيس لا ينفك يُشعِل «نار المسألة» أو يسلّط ضوء الفاهمة، في مواجهة أشكال الحصار ومظاهر العماء، لكي يفكّ قيداً ويشق طريقاً، أو لكي يكشف مستوراً ويفتح أفقاً.

وتلك هي الشخصية الغنية، ذات الكينونة الرحبة، المنفتحة على غير وجه أو نمط أو طور أو مُقام وصعيد.

ولا أنسى في المنتهى أدونيس الشخص الذي أعرفه وألتقي به وأجده يتحلى بالدماثة والسلاسة وإرادة التواصل مع الآخر بالإصغاء إليه، فضلاً عن التواضع، وأحياناً الخجل الذي يفسر اعترافه بأنه كان، ومنذ مطلع شبابه، المطارَد من قبل المرأة، وليس العكس على ما هي قيم الذكورة وادعاءات الفحولة في الثقافة العربية الجنسية. ولا أنسى كذلك موقفه عند عوده إلى بيروت زائراً، بعد انقطاع طال بسبب الحرب. لم يأتِ لكي يتحدث عن القبض على بيروت، بل بدأ نشاطه بتوجيه التحية إلى من بقي في المدينة ولم يغادرها، من الذين يعملون وينتجون أو يكتبون ويؤلفون. ألم يقل الفيلسوف كنط: كل ما كتبته لا يعادل لفتة ذوق واحدة؟

* **ملحوظة**: العبارات الواردة بين مزدوجين هي أقوال لأدونيس مقتبسة من أعماله المختلفة.

نصر حامد أبو زيد:
مهنته ومحنته

I ـ وهم تحرير الدين من الوهم

أثناء شهادتي في حلقة «حوار العمر»(*) التي خُصصت لنصر حامد أبو زيد وزوجته ابتهال يونس، لم يكن بالإمكان خلال دقائق معدودة، أن يُبث من كلامي كل ما قلته وتمّ تسجيله. من هنا كان القطع أو البتر الذي تعرضت له مداخلتي. ولعلها مشكلتي أنا الذي أتحدث عن عصر الميدياء المتسارع، في حين أنني أتعامل معه بعقلية ما قبله. وإذا كان الإعلام المرئي يحتاج إلى الكلام بصورة برقية ومشهدية، فلعل الإعلام المكتوب يتيح لي أن أعرض كل ما قلته أثناء المداخلة أو ما كنت أرغب في قوله ولم أقله، وذلك على سبيل الإيضاح لآرائي حول قضية أبو زيد ومحنته أو حول مهمته ومهنته.

شخصياً التقيت بالدكتور نصر في ربيع العام 1998، أثناء ندوة فكرية عُقدت في غرناطة، وقد وجدته ودوداً وصاحب ظرف. فكرياً تعود معرفتي به إلى مطلع الثمانينات. فقد لفت نظري كتابه «فلسفة التأويل» حول فكر

(*) برنامج جرى بثه على قناة الـ (L.B.C.) بإدارة الإعلامية جيزيل خوري قبل سنوات.

ابن عربي، إذ وجدت فيه مقاربة جديدة تتجاوز النظرة الاختزالية والسلبية للتراث الصوفي، وكنت يومئذٍ منهمكاً بإعادة اكتشاف هذه القارة المعرفية التي تعامل معها دعاة العقلانية بصورة غير معقولة. ومن بعدها صرت أتابع أعماله. ولما صدر كتابه «مفهوم النص» الذي استند عليه خصومه في توجيه التهمة له بالارتداد عن الإسلام، كتبت عنه دراسة نقدية نشرتها في كتابي «نقد النص». وبالطبع كان لي غير مقال، متضامناً أو معلقاً وناقداً، إبان محنته كما تمثلت في محاكمته ونتائجها المعروفة، وأهمها القرار القضائي بفصله عن زوجته واضطراره إلى اختيار المنفى، وهو الذي مارس بالرغم من إرادة النفي والإلغاء، وربما بسببها، حضوراً واسعاً ومضاعفاً، إذ ذاع صيته وانتشرت كتبه وتلازمت قضيته مع قضية الحريات في العالم العربي.

محنة الحريات

لا مراء أن محنة الدكتور نصر وزوجته شاهد على أزمة حرية التفكير والتعبير التي تتراجع عندنا، عما كانت عليه أيام طه حسين وإسماعيل أدهم، بل هي تتراجع عما كانت عليه في العصر العباسي، إذ وُجد يومئذٍ أشخاص أنكروا النبوات وكذبوا الرسل وفضّلوا الفلسفة على الشريعة، من غير أن يتعرّضوا للأذى المادي أو المعنوي، كالرازي والمعري والفارابي.

وقضية الحريات تتلخص في التعارض بين المحرم والمباح أو بين القوة والحجة أو بين النص والعقل، والأحرى القول بين عبادة الأسماء والأصول من جهة، وبين إرادة الخروج ومنطق المساءلة والمعارضة من جهة أخرى.

هذه المشكلة لا يخلو منها مجتمع قديم أو حديث. والشاهد ما حدث لغارودي في فرنسا في العام الفائت، إذ منع من إعادة النظر في مسألة «المحرقة» اليهودية، التي أقفل الفرنسيون ملفها واعتبروها من

المحرمات التي لا يجوز الكلام فيها بصورة من الصور، تحت طائلة المحاكمة والعقوبة.

وأبلغ من عبّر عن هذه المشكلة الأزلية، هو مؤرخ العقائد الشهرستاني الذي قال بأن أول شبهة وقعت في الخليقة، كانت شبهة إبليس الذي استكبر على الأمر الإلهي بقياس العقل. ومعنى القول أن مشكلة المعارض الأول تجسدت في تشغيله عقله.

ولعل هذه مشكلة أبو زيد: إنه أخضع النص والأمر للسؤال النقدي والفحص العقلاني أو التحليل التاريخي. إذن هو واجه الأمر والمنع، بالمساءلة والشك والنقد، فيما المطلوب هو السكوت والرضوخ، وإلا المحاكمة أو الطرد والنفي خارج اليقين ومعسكراته الدغمائية أو خارج الوطن وجماعاته الأصولية. وبالطبع هذه هي مشكلة كل الذين يستخدمون عقولهم بجرأة وحرية في التعامل مع ثوابت الهوية والعقيدة.

تمويه المشكلة

من هنا ليست القضية مجرد خلاف في الاجتهاد، كما جرى اختزالها وتمويهها، من جانب معظم المثقفين والكتّاب العرب. فليس الدكتور نصر فقيهاً يختلف مع زملائه في فهم النصوص وتفسيرها، كما يحاول هو أن يوحي في أحيان كثيرة على سبيل التقية والمداورة، ولا هو لاهوتي أو عالم كلام يدافع عن العقيدة أو يشتغل بحراسة الديانة من الشبه والانحرافات. وإنما هو مشكك معترض، حاول كشف الغطاء وتمزيق رداء القداسة، بقدر ما تعامل مع النص القرآني كخطاب بشري أو كنتاج ثقافي، وبصورة تنسف أساسه اللاهوتي أو نظامه الديني. من هنا ليس ثمة داعٍ لأن يغضب الدكتور نصر أو أن يلبس لبوس الإيمان، عند مساءلته عن حقيقة موقفه من ظاهرة الوحي، ما دام هو يدخل على هذه الظاهرة من مدخل عقلي لا من مدخل

إيماني، وذلك انسجاماً مع موقفه الأصلي: ممارسته حريته الفكرية في التعامل مع هويته التراثية وحرصه على استقلاليته تجاه القوى التي تمارس الوصاية على الإيمان والعقيدة أو على العقل والحقيقة. بالطبع إن العلماء قد تعاملوا، في الماضي، مع النص القرآني كما يتعاملون مع النصوص الأخرى، ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك، إذ إن فهم النص وتأويل آياته أو تدبر معانيه وتطبيق أحكامه، كلها أفعال بشرية، أي هي دنيوية محايثة وأبعد ما تكون عن صفة الألوهة والتعالي. بهذا المعنى كل تعاطٍ مع النص هو إعادة إنتاج للمعنى، على سبيل الزحزحة والإحالة أو الصرف والتحويل أو التشريح والتفكيك. وهذا شأن النصوص عند خضوعها للقراءة، أياً كان مصدرها. وإذا كان هذا ما فعله القدامى، فإنهم لم يصرحوا بأقوال تشكك بألوهية الظاهرة المتمثلة في الوحي، أي لم يقولوا قول أبو زيد بأن النص عينه هو نتاج بشري، أو قول أركون بأن القرآن هو ذو بنية خرافية، وسوى ذلك من المواقف المعرفية التي أثارت، بجرأتها، ردات الفعل السلبية أو العدائية في الأوساط الدينية الإسلامية.

ومع ذلك لا أقول بأن أبو زيد هو أقل إسلاماً من الذين أخرجوه من الإسلام، أو حتى من غارودي الذي تبنّى الدين الإسلامي كعقيدة ومشروع خلاص. فهو بالرغم من اتهامه بالردة، ينتمي إلى الإسلام كعالم رمزي وفضاء حضاري. وإذا كان يتعارض، في أفكاره ومباحثه، مع الإسلام بوصفه مجموعة مقررات عقائدية أو أحكام فقهية تتعالى على الحياة اليومية والوجود المُعاش، فإن نقده للنص والتراث دليل على حيوية التفكير وديناميكية العقل، بقدر ما يسفر عن إنتاج معرفة جديدة بالنص والواقع.

مثل هذا العمل النقدي هو أكثر أهمية وفائدة للمجتمعات الإسلامية والثقافة العربية من دخول فيلسوف غربي كروجيه غارودي إلى الدين الإسلامي. فالإسلام يستمد مصداقيته لا من دخول شخص إليه، مهما علا

شأنه، بل من قدرة أهله على إيجاد صيغة حضارية تجعلهم، على الأقل، يتقبلون بعضهم بعضاً، من غير استبعاد متبادل أو من غير اتهام بالردة والكفر. بهذا المعنى إن دخول غارودي إلى الإسلام يعزز النرجسية الدينية والعقائدية لدى المسلمين. أما إخضاع النصوص للتحليل العقلي أو للتشريح المعرفي، فإنه بقدر ما يجسد حرية البحث والتفكير من غير مصادرة، قد يفتح باباً للمعرفة أو يفضي إلى اجتراح أداة مفهومية أو ينجح في استحداث أفق للتجديد الفكري، بالإضافة إلى كونه يسهم في إعادة تشكيل الهوية الثقافية والمجتمعية بصورة أغنى وأقوى، حتى لا تحولها المؤسسات الأيديولوجية والحراسة العقائدية إلى مجرد أسماء جامدة أو ترسبات تراثية أو بقايا تاريخية، لا فعل لها سوى إعاقة سيرورة النمو والازدهار أو شل إرادة الخلق والابتكار.

الحاجة إلى الحرية

حرية التفكير، بالاستناد إلى كشوفات البحث العلمي أو النظر الفلسفي، من المناهج والنظريات، أو من الأدوات والمعلومات، يحتاج إليها الكل، بمن فيهم أعداؤها والذين يعملون على مصادرتها، كما أثبتت الأحداث والتجارب. وما حدث لعبد الصبور شاهين الذي وجّه التهمة لنصر حامد أبو زيد منذ سنوات، لكي يُتهم بمثلها منذ شهور على اجتهاداته حول أصل آدم، هو أبلغ شاهد على أن مواقف الانغلاق والتطرف والاستبعاد للغير، قد ترتد على صاحبها. ولعل عبد الصبور شاهين تماهى مع ضحيته الذي امتُدح لجرأته العقلية، والذي جعلت منه محنته نجماً ثقافياً عربياً وعالمياً، فأراد أن يلعب اللعبة نفسها، وأخضع النص القرآني لتفسيرات، رآها علمية، فكان أن ارتدت عليه بتهمة الارتداد. وحسناً فعل الدكتور نصر بدفاعه عن حق الشيخ عبد الصبور في حرية التفكير، بعد أن

وقع في نفس الفخ الذي نصبه له. مثل هذا المأزق يدعو إلى إلغاء قاعدة الارتداد، كي لا يبقى الكلام على حقوق الإنسان في الإسلام أقرب إلى التبجح أو من قبيل الزيف والتضليل.

ولكن ذلك لا يعني أن الجدال بين أبو زيد وخصومه، على ساحة الفكر، في ما هم مختلفون فيه، هو مجرد صراع بين علمانيين وإسلاميين. فحرية التفكير هي أوسع وأخطر من أن تختزل على هذا النحو الأيديولوجي، لأن مصائر الحريات مع الأيديولوجيات والأحزاب والأنظمة العلمانية، لم تكن أفضل من مصائرها مع العقائد والحركات الدينية أو الأصولية، بعد أن تحوّل التنوير إلى لاهوت حديث، وبعد أن تكشفت مشاريع التحرر والتقدم والتنوير عن استبدادها وتراجعها وظلماتها. إنها أزمة ثقافة تنتج طغاة ومستبدين في السياسة، ومثقفين، نرجسيين نخبويين، يستبعد بعضهم بعضاً عبر معاركهم الكلامية وحروبهم الرمزية، مما يشهد على أن اهتمام المثقف بقضية الحرية هو مجرد مهنة كلامية يمتهنها ويعتاش منها، إذ هو ليس أقدر من سواه على ممارسة الحريات.

بهذا المعنى يبدو العلماني والأصولي وجهين لعملة أيديولوجية واحدة، مفرداتها الفكر الأحادي والعقل التبسيطي، إرادة السيطرة وعقلية الإدانة، استراتيجية الرفض المتبادل وخوض الصراعات لا من أجل جماهير الأمة، بل عليها، كما تجسد ذلك في محاولات المثقفين، على تعارض اتجاهاتهم، احتكار القيم العامة، أو ادعاء القبض على واقع المجتمع، أو مصادرة الوعي القومي والديني، من خلال تهويماتهم المثالية ومشاريعهم الطوباوية المستحيلة. وهذا هو المسكوت عنه في الخطاب الأيديولوجي: رغبة أصحابه في القبض على أحلام الناس والسيطرة الرمزية عليهم، بوصفهم قوى قاصرة تحتاج إلى من يفكر لها أو عنها. وهذه المهمة الفاشلة أنتجت الفضائح التي تمثلت في عقليات المثقفين الاستبدادية، كما

أنتجت الكوارث، إذ عادت بالبلاد والعباد إلى الوراء في غير بلد من البلدان التي ازدهرت فيها مهنة الدعاة والمثقفين، قدماء ومحدثين.

من هنا نتجاوز الآن ثنائية الدين والعلمانية، بعد انهيار المشروعات الأيديولوجية القومية والماركسية والدينية، نحو سياسة فكرية نتوقف معها عن ادعاء امتلاك الحقيقة والوصاية على الحرية والأمة، لكي نتعامل مع الأفكار والهويات بصورة حرة ومفتوحة، غنية ومركبة، مرنة وتحويلية.

في هذا الصدد أنا لا أخشى، مثلاً، أن يحكمني أناس يتعاملون مع عقائدهم وتراثاتهم بصورة نقدية أو بشكل مفتوح على الآخر والحدث، كالشيخ الرئيس محمد خاتمي، أو كالأب غريغوار حداد، أو كاللاهوتي الكبير، الراحل، تيلار دي شاردان. ولكني أخشى أن يحكمني الشيخ المقيم في قم أو في الأزهر، والذي يكفر من يخالفه الاجتهاد، حتى في مسائل هامشية كنبوة آدم، هي أشبه بالجدل البيزنطي حول جنس الملائكة. كذلك أخشى أن يحكمني الشاعر الذي يقول لا أرى شعراء حولي، أو القومي العلماني الذي يطالب بالوحدة العربية ولو فني نصف العرب، أو اليساري التقدمي الذي يفكر بحسم مسألة الوحدة الوطنية في لبنان ولو قُتل مليون لبناني. في ضوء ذلك تبدو الأولوية معكوسة الآن، أي أنها تتمثل في تحرر المجتمعات العربية من وصاية المثقفين حول الحقيقة والحرية والهوية. ولعل هذا ما تفعله الآن الشعوب العربية، بقطاعاتها الفاعلة، إذ هي تدير ظهرها للمثقفين، ولم تعد تثق بدعاويهم وطروحاتهم ومشروعاتهم، التي كان لها أثمان باهظة على حياة الناس ومصائرهم.

مهمة مستحيلة

بقيت نقطة أخيرة وهامة، تتعلق بالنتاج الفكري لأبو زيد، وهو نتاج تتداخل فيه الجدة المعرفية والجرأة المعرفية. وذلك بقدر ما يتردد صاحبه

بين مهنة الباحث المحلل ومهمة الداعية المناضل. والجدة المعرفية تجسدت في تحليلات أبو زيد للنص القرآني، للكشف عما حجبه أو سكت عنه، سواء من حيث قواعد تشكله وانبنائه، أو من حيث استراتيجيته في إظهار تفوقه وتمايزه، أو من حيث آلياته في تثبيت سلطته وفرض قوته. ولا مراء أن قارئ أبو زيد يقف على هذا الصعيد على الجديد المعرفي، وإن كانت تحليلاته، في هذا الخصوص، أقل تعرية وغوراً أو أقل جدة وأصالة من تفكيكات الأستاذ أركون.

غير أن الجدة المعرفية لم تستلفت نظر خصومه، لأن ما استأثر باهتمامهم وأثار سخطهم، هو الجرأة الفكرية، كإنكار وجود الجان، وسوى ذلك من منتجات العقل الديني أو الخيال الأسطوري.

وتلك هي ورطة أبو زيد: فقد عُومل كداعية يسعى إلى تحرير العقول من الأوهام والخرافات أكثر مما عومل كباحث محلل يسعى إلى فهم الظاهرات وعقلنة الممارسات. ولعله أسهم في تقديم هذه الصورة عن نفسه، شأنه بذلك شأن معظم المثقفين العرب الذين تغلبت عندهم مهمة الداعية والمناضل على مهنة الباحث والمفكر.

ومهنة الدعاة منسوجة من المفارقات والفضائح، لأن الداعية يتلاعب بالعقول فيما هو يدعي النطق بالحقيقة، ويؤسس للتمايز والاصطفاء فيما هو يطالب بالعدالة والمساواة، ويمارس الاستبداد والإرهاب فيما هو يدعو إلى التنوير والتحرير. فكيف إذا كان الأمر يتعلق بتحرير الدين من الأوهام والأساطير على ما هو مطلب أبو زيد؟! عندها تصبح المهمة مستحيلة، لأن الدين يضرب بجذوره في أقاليم اللامعقول، ولأن الجماعات البشرية هي مصانع رمزية لإنتاج السحر والخرافات والعبادات أو الطقوس. ولعل هذا شأن الفرد، أكان يشتغل بالأفكار والعلوم أم بسواها: إنه يحيا وسط

اللامعقول، ويقيم في بحر هواماته وأطيافه، الأمر الذي يجعل من كل دعوى مطلقة، أكانت الحاكمية باسم الله أو الأمة، أو أي اسم وحيد أوحد، دعوى مفخخة بالوساوس والهواجس منسوجة من النوايا العدوانية، وإلا كيف نفهم النزاع والاقتتال بين أهل الدعوة بدءاً من عصر السقيفة إلى ساحات الاختلافات الوحشية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة؟!

الدعوة مقتل الفكر

في ضوء ذلك ليست المهمة تحرير الدين من الوهم، بل تحرر المرء من أوهامه الدينية وغير الدينية، فلسفية كانت أو علمية. وهذه مهمة لا تتوقف. وتلك هي المفارقة: فالبشر لا ينفكون، عبر اجتماعهم، عن إنتاج الوهم والخرافة والسحر، كما تشهد تصرفاتهم في هذا الزمن الإلكتروني، وفي أكثر المجتمعات تقدماً على الصعيد العلمي والتقني. ولذا فقدرهم أن يُخضعوا للتشريح والتحليل مفاهيمهم ومعاييرهم أو أدواتهم ومؤسساتهم، للخروج من واقع العجز والفقر إلى واقع الخلق والاقتدار، أو لفهم ما تفاجئهم به الأحداث والتجارب والأعمال من الممارسات البربرية والمنازع الاستبدادية. وهذا العمل يكتسب أهميته الفائقة، خاصة عند بلوغ الأزمات الحضارية أو الوقوع في المآزق الوجودية، كما هي حال المجتمعات العربية.

بهذا المعنى ليس المهم الآن الانتصار لهذه الدعوة على تلك ولا للجدل الماورائي حول ألوهية الخطاب الديني. فنحن لا نملك في النهاية سوى النص وعقلنا الذي نُعمله به كي نتجدّد أو نتغيّر فكراً وهوية أو فعلاً وممارسة. ولذا فالمهم هو ما ننتجه حول النص والخطاب أو حول الواقع والعالم، من الحقول والمناهج أو من النظريات والمدارس، أي ما به نغني ثقافتنا أو نوسع الرأسمال العقلي للمجتمع البشري.

لقد أتخمنا دعاة ومناضلين فاشلين، من الطراز المنقرض الذي يكرر

على مسامعنا عشقه الكاذب للحرية التي طالما أسهم في تقليص مساحاتها أو في تخريب أجوائها. من هنا فالمجدي الآن هو إخضاع الدعوات والمشاريع التي تحترق على أرض الواقع اليومي، إلى عمل النقد والتفكيك، لكي نفهم كيف تنقلب الدعوة إلى الوحدة فرقة أو كيف تنتج الحرية استبداداً؟ هذه هي مهمة العاملين في حقول المعرفة وميادين الفكر كما أفهمها وأمارسها، بعد أن باتت المهام النضالية مقتل المفكر والعالم والفيلسوف: أن يحارب أحدنا، في عقله، الداعية أو الرسول أو المناضل، وسوى ذلك من الشواغل والهواجس، التي تصادر حرية التفكير بقدر ما تخنق طاقة المرء على إنتاج الأفكار الخصبة أو المفاهيم الخارقة أو المبادرات الخلاقة. وإلا كيف نفهم أننا حتى الآن نكرر شعار الحرية من دون القدرة على إغناء المفهوم وتجديده؟ بل كيف نفهم أنه بعد مئة عام على إطلاق الدعوة إلى تحرير المرأة في مصر، تتعرض المرأة المصرية بالذات إلى الاضطهاد والعنف، من جانب الرجل الحداثي والتراثي على السواء، كما تعترف هيئات الدفاع عن المرأة، وكما اعترفت ابتهال يونس زوجة نصر حامد أبو زيد في الحوار المتلفز الذي أجري معهما؟

مثل هذه الأسئلة تفتح نار النقد على مفهومنا للحرية، إذ هو مكمن العلة ومنتج المأزق، أي هو الذي يعيد إنتاج الاستبداد بقدر ما تستبد بأصحابه هوامات الحرية وتهويماتها الأيديولوجية. إن الممكن هو إعادة النظر والتفكير في مسألة الحرية، في ضوء علاقتها بالمعنى والقيمة أو بالسلطة والقوة أو بالمعرفة والثروة، وبصورة تجدد المفهوم وتشكل فسحة تنويرية، بقدر ما تفتح إمكاناً جديداً لتشكيل معايير وعلاقات نتحرر بها من بعض القيود التي نصنعها بأنفسنا. ولذا أراني أختم مداخلتي التي طالت بتوجيه التحية إلى الدكتور نصر حامد أبو زيد الذي حضر من منفاه إلى بيروت في زيارة شكلت حقاً فسحة تنويرية، باللقاءات الفكرية الحية التي

أتاحتها، والمناقشات الخصبة التي دارت خلالها حول قضايا ومسائل هامة وأساسية في الثقافة العربية.

II ـ قوة الفكر وسلطة الداعية

1 ـ نصر حامد أبو زيد في بيروت مرة أخرى[1]، يُحاضر ويُمارس حضوره الفكري بطرح آرائه التي تُثير النقاش وتُشعل الجدل. وهو يملك في ما يقوله قوة مضاعفة. فبالإضافة إلى قدرته الفكرية كعالم باحث يتعاطى نقد الخطابات وتحليل النصوص، فإنّ له سلطة رمزية يستمدّها من محنته كما تجسّدت في اتهامه بالكفر والردة ومحاكمته بسبب ذلك، ومن ثم اضطراره إلى مغادرة بلده، بعد القرار الذي قضى بفسخ عقد الزواج بينه وبين زوجته الدكتورة ابتهال يونس.

هذا الظرف الاستثنائي يمنح أفكاره قوة رمزية لا يملكها سواه. فهو يقول مثلاً بأنه ليس نبياً أو بأنه واحد من الناس، وسوى ذلك من الأقوال التي يمكن أن يكون سواه قد سبقه إليها، ولكنها إذ تصدر عنه، تملك سلطة خاصة تشبه سلطة الأنبياء والدعاة، بقدر ما تُظهره بمظهر المضطهد وَسْط قومه لأنه أراد قول الحقيقة وتنوير العقول.

2 ـ في أي حال، إن أبو زيد قد أفاد من إقامته في هولندا وتدريسه في إحدى جامعاتها، بقدر ما تغير في فكره ومواقفه. وأنا أحييه على قوله بتعريف نفسه إنه «ابن هذا العالم» كما جاء في محاضرته في الجامعة الأميركية ببيروت، وأعتقد أنه لو قُدِّر له أن يكتب الآن عن ابن رشد الذي يلقى تقديراً عالياً في الأوساط الفكرية الغربية، لا يقول عنه بأنه فيلسوفنا المهاجر إلى الغرب الذي علينا استرداده، كما كتب منذ سنوات. فمن غير

(1) أشير إلى زيارته محاضراً، في أواخر شهر شباط من عام 2004.

المجدي التفريق بين الأنا والآخر في مجال العلوم والمعارف، إذا شئنا الوفاء لابن رشد الذي رفض أصلاً مثل هذا التفريق، محققاً بذلك السبق على كثيرين من العرب المعاصرين المشتغلين بالفلسفة، ممن يلجأون إلى تجنيس العقول والفلسفات. وهكذا لا يجدر بنا أن نميّز بين عربي وغربي في فروع المعرفة، ذلك أن الواحد يمكن أن يفيد من ابن رشد، كما يتعلم من غادامير، كما يعترف أبو زيد الذي يحسن صنعاً باعتماده المنهج التركيبي للجمع المثمر بين التراث العربي والمنجز الحداثي.

3 ـ من استمع إلى الدكتور نصر، سواء في الجامعة الأميركية أو في مسرح بيروت، أدرك مدى التطوّر الذي طرأ على أفكاره، باتجاه نقد الذات، الأمر الذي جعله يقبل الآن ما كان يرفضه أو لا يلتفت إليه من قبل، في عدد من القضايا والمسائل منها: تخلّيه عن الدور النبوي، أو إنكاره أن يكون صاحب مشروع فكري عريض، أو استخدامه مصطلح الأصولية في وصف الموقف العلماني، أو اهتمامه بردم الهوة بين المعرفة العلمية والمعرفة العامية، أو تشديده على درس الدين. ففي هذه القضية الأخيرة، مثلاً، كان أبو زيد ينادي بتحرير الدين من الأوهام، وهذا أكبر وهم، ذلك أن مبنى الدين يقوم أساساً على الوهم. صحيح أن أبو زيد لم يكن مجرد داعية للتحرير، وإنما هو انخرط في تحليل الخطاب الديني، ولكنه يحاول الآن التخفف من أعباء المهام النضالية. وحسناً يصنع. ذلك أن من أكثر العوائق التي عرقلت المشاريع الفكرية في العالم العربي، طغيان صور النبي والداعية والمحرر والمبشر على عقول المشتغلين في فورع العلم وميادين البحث.

4 ـ من الأسئلة التي واجهها أبو زيد في محاضرته بالجامعة الأميركية الموقف من الكتب الدينية والنصوص المقدسة، والمقصود بذلك بالطبع موقفه من النص القرآني. ومعلوم أن أبو زيد تعامل في كتابه «مفهوم النص» مع القرآن بصفته نتاجاً ثقافياً للمجتمع العربي في العصر الجاهلي، الأمر

الذي أثار عليه حفيظة الأوساط الدينية الإسلامية، وشكّل ذريعة لاتهامه بالردة والإساءة إلى الإسلام.

من هنا يواجَه أبو زيداً دوماً بالسؤال عن حقيقة موقفه من النص القرآني، أي عن مصدر النص وطبيعته وحقيقته: هل هو إلهي أم بشري، متعالٍ أم تاريخي، وحي رباني أم نتاج ثقافي؟ وفي رأيي إن السؤال عن ألوهية النص، هو مسألة استنفدت نفسها وباتت تحجب المعطى الأساسي، أي الخطاب الذي هو الواقعة الوحيدة التي هي في متناول التجربة، والتي ينصب عليها عمل الدرس المعرفي والنظر العقلاني.

هذا ما فعله المسلمون في ما مضى، بصرف النظر عن مواقفهم العقائدية التقديسية من النص القرآني، والتي كانت مجرد حوافز للنظر والتفكر أو للعمل والتدبر: لقد أخضعوا الخطاب الإلهي للدرس، على سبيل التفسير والتأويل، وكانت الثمرة إنتاج معارف جديدة حوله، في مختلف فروع المعرفة، كالفقه والكلام والبلاغة والتصوف والفلسفة...

وهذا ما أسفرت عنه بشكل خاص الثورات الفكرية الحديثة والطفرات المعرفية المعاصرة المتعلقة بنقد النص وعلم الخطاب أو بعلوم العلامة واللغة والدلالة، وسواها من فروع المعرفة التي تهتم بإخضاع النصوص للدرس والتحليل أو للتشريح والتفكيك، سواء من حيث مسبقاتها وبداهاتها أو من حيث كينونتها وبنيتها أو من حيث منطقها وآليات اشتغالها أو من حيث أصدائها ومفاعيلها، الأمر الذي أدّى إلى تغيير النظرة إلى العلاقات بين المعنى والنص أو بين المعرفة والحقيقة أو بين الخطاب والمؤلف، وذلك من غير وجه:

أ ـ أن النص ليس مرآة صاحبه، وإنما هو يستقل عنه لكي يكتسب

كينونته كواقعة خطابية لها سلطتها ومفاعيلها، بقدر ما يشكل حقلاً للتفسير والتأويل أو مادة للتحليل والتفكيك.

ب ـ أن النص يتخطّى قائله ويعمل من ورائه بقدر ما ينشئه القائل أو ينسبه إليه. ولا تخرج النصوص الدينية عن هذا المفهوم، بدليل أن الله قد جرت أنسنته في الديانات المختلفة والمذاهب المتعارضة، وذلك بحسب اللغات البشرية التي تحدث بها، كما جرى تعريبه مثلاً بلسان العرب ومجازاتهم في الكلام.

ج ـ أن الثابت في النصوص هي كياناتها المادية، أي العلامات والمنطوقات والعبارات بسلاسلها وتشكيلاتها وخرائطها، أما المعاني فإنها ليست ثابتة أو جاهزة أو دفينة، وإنما هي دوماً متغيرة، بقدر ما تخضع للصرف والتحويل أو للنسخ والتحوير.

د ـ أن النص الخارق هو دوماً متعدّد المعنى كثيف الدلالة ملتبس المفهوم، الأمر الذي يجعله يقبل ما لا يحصر من القراءات التي تختلف باختلاف الاختصاصات والمناهج أو العصور والتجارب أو الرهانات والاستراتيجيات.

هـ ـ أن النص، سواء كان ذا منشأ إلهي أم بشري، إنما هو من حيث فهمه وتدبره وترجماته، عمل بشري دنيوي يخضع للتبدل والتغير. تستوي بذلك جميع النصوص، أكانت دينية أم فلسفية أم أدبية، إذ يستحيل القبض على حقيقتها أو الوقوف على مقاصد أصحابها. المتاح هو إعادة إنتاج المعنى على سبيل الزحزحة والإحالة أو النسخ والتحويل، الأمر الذي يفسر اختلاف الفرق والمذاهب بين أصحاب الكتاب الواحد.

5 ـ في ضوء ذلك لا تعود المشكلة أن نفرق بين الإلهي والبشري في خطاب الوحي، لكي نغرق في الجدالات الماورائية أو التهويمات العقائدية.

وإنما الرهان هو قراءة النص بعقل مركب ومفتوح على تعدّد المعنى، قراءة خصبة وفعّالة، من أجل تجديد الفكر وتوسيع عالم المعرفة.

هذا ما يرفضه النموذج الأصولي الذي يدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة، واحتكار المعنى والمشروعية، بجزمه على نحو قاطع بأنّ تفسيره للنص هو التفسير الوحيد الصحيح، وأنّ ما عداه خاطئ أو باطل.

وهذا الموقف لا يخص الأصولية الإسلامية وحدها، وإنما هو شأن كل الأصوليات، أكانت دينية أم قومية أم طبقية. إنه يخص كل من يتعامل مع النصوص والعناوين والقضايا، بعقل أحادي أو بمنطق تقديسي وفقاً لاستراتيجية تقوم على الحصر والنبذ والإلغاء لكل مختلف أو مغاير.

بهذا المعنى تبدو الأصوليات واحدة، من حيث إرهابها الفكري والمادي، كما شهدت التجارب، وما تزال تشهد، من حيث علاقتها بشعاراتها ونصوصها ورموزها، من النازية إلى الصهيونية، ومن الستالينية إلى الماوية، ومن الجهادية الإسلامية إلى الإنجيلية الأميركية.

وما حاوله أبو زيد هو تفكيك هذا المنطق القائم على احتكار المصداقية والمشروعية وممارسة الوصاية على المعنى والقيمة. ومحاولته تجمع بين الجرأة الفكرية والجدة المعرفية، وعلى نحو يجعله يتردّد بين عقلية الداعية والمحرر من جهة، وبين منطق الدارس الباحث من جهة أخرى، فيتقدم خطوة لكي يتراجع أخرى، بقدر ما يحاول أن يتماهى مع الأصوليات أو يعمل على تمويه المشكلات.

6 ـ من القضايا التي كنت أود مساءلة الدكتور نصر بشأنها ما يتعلق بمحنته. ذلك أنه، وكما اعترف غير مرة، بأن أكثر ما آلمه وجعله يشعر بالمرارة والإحباط، هو أن محنته دمرت علاقته بالناس الذين كانوا، من جهتهم، يقدّرونه غاية التقدير بصفته رجل علم، وكان من جهته يعمل على

تنويرهم بقدر ما يدافع عن مصالحهم. فكانت النتيجة معكوسة، إذ أن الناس قد وقفت ضده، بقدر ما وقعت في قبضة المؤسسة الدينية وأيّدت الفتوى الشرعية.

والسؤال إلى أي حد يحمل أبو زيد المسؤولية عن ذلك. هل التبعة تقع فقط على شرطة العقيدة وحماة الشريعة، أم أنها مسؤولية الجميع، بمن فيهم النخب الثقافية المصنّفة في خانة العلمانية والحداثة؟

ومبرر السؤال أن هذه النخب وقعت في الفخ نفسه، بقدر ما تعاملت مع القضايا والعناوين كما تعامل اللاهوتيون والإسلاميون مع أقانيمهم وأصولهم، أي بصورة مطلقة، قداسية، أحادية، ثابتة، نهائية.

على هذا النحو يتعامل الحداثيون العرب مع حداثتهم. لقد عسكروا وراءها بصفتها نموذجاً مصطفى أو نظرية مثلى أو حلاً أقصى، غافلين بذلك عما يشهده العالم الحديث، بالأخص على صعيد الأفكار والمفاهيم والقيم، من التحولات والأزمات والانهيارات. من هنا تخضع الحداثة ومابعدها الآن للنقد، عند من يفكر بصورة راهنة في ضوء ما يحدث، الأمر الذي تجلّى في تشكل موجة جديدة من موجات الحداثة، هي الحداثة الفائقة أو ما فوق الحداثة على ما يسمونها.

ولكن الحداثيين العرب لا يرون وسط الرؤية، لكي يتشبثوا بحداثة فائتة مآلها هدر الوقت والفرص والعودة إلى الوراء. والمثال على ذلك نجده في الموقف من ثنائية والنخبة العامة. إذا كان ردم الهوة بين ثقافة النخبة والثقافة العامة يحتاج إلى دراسات في ميادين مختلفة، كما يقول أبو زيد، فإن ذلك لا ينبغي أن يجعلنا نغفل عن التحوّل الهائل في مشهد العالم، مع ولادة مجتمع المعلومة واقتصاد المعرفة وعمال الإعلام.. وهي

عوامل تزعزع مفهوم النخبة بالمعنى الحداثي، لكي تفتح الأفق نحو تشكيل روابط جديدة بين الناس.

هذا شأن «المجتمع التداولي» الذي يتجاوز المجتمع النخبوي للخاصة، نحو مجتمع الاختصاص، وذلك حيث يعامل الناس كلهم بوصفهم أهل اختصاص أولاً، وأهل خبرة ومعرفة ثانياً، وفاعلين في مجتمعهم ثالثاً، بقدر ما هم منتجون أو مبدعون. بهذا المعنى يحتاج ردم الهوية بين العامة والخاصة إلى نقد الحداثة بالذات، بحيث يجري الاعتراف، بالآخر، ليس فقط على الصعيد السياسي، بل أيضاً وخاصة على الصعيد المعرفي.

وهذا هو التحدي بعد أن فشلنا في الدفاع عن حقوق الناس وحرياتهم السياسية: أن نعترف بهم معرفياً. ولكن المثقف العربي داعية الحداثة قلما يعترف. نعم هو يعترف بما أفاده من الغربيين، ولكنه لا يرى ما ينجزه زملاؤه في المهنة المعرفية من العرب، أو ربما يشق عليه الاعتراف بذلك، بقدر ما يتصرّف كنبي أو كصاحب دعوة تستبعد ما عداها.

القسم الخامس

العولمة ومفاعيلها

بودريار وعُنف العولمة
التفكير بعقلية لوبن وابن لادن

لا تزال العولمة، مُفرَدة وظاهرة، تحتل صدارة التداول الفكري، بقدر ما تشكل مثالاً لاختلاف القراءات والتباس الدلالات. ثمة من ينظر إليها بعين الإيجاب، فلا يرى منها سوى منجزاتها ومنافعها وثمراتها البناءة. وبالعكس ثمة من ينظر إليها بعين السلب، فلا يرى فيها إلا المساوئ والشرور والمخاطر والكوارث.

وهكذا تتراوح المواقف بين النقيضين: قبولاً وترحيباً أو خوفاً ورفضاً. ومن بين الخائفين الفيلسوف الفرنسي جان بودريار الذي تدفعه هواجسه إلى تشخيص العولمة بوصفها «وباء» فتاكاً يدمر أجهزة المناعة وإرادة المقاومة لدى الجماعات والأفراد، عبر تعميم نمط أحادي من التبادل والنشر يقوم على إلغاء التنوع ومحو الفوارق[1]. هذا الفهم السلبي للعولمة هو الذي يحمل بودريار على الوقوف موقف التعاطف أو الدفاع عن الثقافات المغايرة للثقافة الغربية، بوصفها هويات تريد المحافظة على

---

(1) راجع بهذا الخصوص مقالته، عنف العولمة، مجلة «لوموند ديبلوماتيك»، عدد تشرين الثاني، 2002.

خصوصيتها وفرادتها، بل تريد ممارسة معارضتها وانشقاقها، في مواجهة القوة العالمية الوحيدة والمهيمنة باستراتيجياتها وآلياتها في التطويع والتوحيد أو بمنطقها في فرض التجانس والذوبان.

غير أن ما يأخذه بودريار على النظام العالمي المسيطر، دفاعاً عن ثقافات الآخرين، هو ما تمارسه هذه الثقافات بامتياز وعلى نحو مضاعف، خاصة في العالم العربي، حيث النماذج الأيديولوجية المسيطرة، المتحجرة والمغلقة، تشتغل بمنطق النفي والإدانة للمختلف في الداخل أو للآخر في الخارج. وحيث أشكال المصادرة للعقول والضغوط التي يتعرض لها الأفراد من جانب الأطر والمؤسسات، الاجتماعية والدينية، القبلية والطائفية، تولّد عقلية الامتثال وتحول البشر إلى قطعان مدجّنة بقدر ما تجعل مساحة الاختلاف والتفرد أو الانشقاق والتعبير هي الأضيق والأفقر بل الأخطر. هذا دون أن ننسى إرادة الزعيم الأوحد التي تُلغي ما عداها، كما يشهد على ذلك نشر أسماء الرؤساء وصورهم وخطاباتهم وتماثيلهم عبر الشاشات وفي الساحات العامة.

من هنا فإن شعار التمايز الذي يرفعه الدعاة والحماة، إنما هو شعار خادع يخفي منطق المماهاة والتجانس للذوبان في المجموع. هذا المنطق هو الذي يعمل على تلغيم المجتمعات بقدر ما يحيل الاختلافات إلى خلافات وحشية ونزاعات دموية. ولا عجب فخرافة المماهاة هي الوجه الآخر لجرثومة التضاد بحسب الشعار القائل: من ليس مثلي فهو ضدي.

وهذا ما تفكر فيه وتسعى إليه الأصوليات التي ترفع يافطة الدفاع عن الهوية وحماية الخصوصية أو «الثأر» من القوة العالمية. فإرهابها لا يفسره فقط العنف الذي يمارسه النظام العالمي المعولم، بقدر ما هو متجذر في ثقافتها النرجسية وعقائدها الاصطفائية وتصنيفاتها الإرهابية القائمة على الكره

والنبذ أو على الإقصاء والاستئصال. ولذا ليست الأصوليات الثقافية مع حرية الاختلاف والتنوع. بالعكس إنها تسعى إلى الحلول محل القوة العالمية بقدر ما تحاول إنشاء نظام بديل هو نظام استبدادي عنصري، قوامه أحادية الأصل والمرجع والقطب، على ما تشهد دعاوى الحسبة وفتاوى الردة وأحكام التصفية ومطاردة حريات التعبير لفرض أحادية المنبر والرأي والصوت والكلمة. بهذا المعنى ليست الأصولية ضحية لطغيان النظام العالمي الأمبريالي، إذ هي لا تقل عنه طغياناً وشراسةً وافتراساً.

هذا وجه من وجوه الحجب والنفي الذي تمارسه قراءة بودريار السلبية للعولمة، والذي يخص هوياتنا التي يدافع عنها أو يسوّغ لجوءها إلى ممارسة العنف. ثمة وجه آخر يخص العالم الغربي الذي يتهمه بودريار بالأحادية والهيمنة والمطاردة لكل من يريد ممارسة حق التفرد والاعتراف أو الاستقلالية والانشقاق. ووجه الحجب والطمس هنا أن وقائع العولمة تشهد بخلاف أو بعكس ما يقوله الفيلسوف الخائف على الهويات والفرديات. فالتحوّلات والطفرات في أنماط الإنتاج وأساليب الخلق ومنظومات الاتصال وأشكال التداول والتبادل، تفتح إمكانات ومجالات جديدة يتغير معها الفاعل السياسي والنظام الديموقراطي، كما يتغير المجال العمومي والمجتمع المدني، على نحو يتيح للأفراد اكتساب مزيد من الاستقلالية والفاعلية. يتجلى ذلك في كسر ثنائية النخبة والجمهور، أو الخاصة والعامة، نحو مجتمع الاختصاص، وذلك حيث الفاعلون الاجتماعيون يتحررون من أشكال الوصاية بقدر ما يعتمدون على إنتاج المعرفة والتصرّف بالعولمة.

يتجلى أيضاً في تجاوز المفهوم المجرد والأحادي أو الماورائي، للشأن العام، حيث الوحدة المجتمعية تُفهم كتجسد لأصل خرافي أو كإرادة عامة تعلو فوق الجميع أو تقهر الجميع، نحو مفهوم أكثر محايثة وغنى

وتركيباً، يبدو معه الأمر العمومي والمشترك المجتمعي عبارة عما يقوم بين الخصوصيات والفرديات التي تتشكل وتتكاثر من علاقات توسط وتسوية أو تبادل وتفاعل.

ويتجلّى خاصة من خلال ما يشهده المجال السياسي من تحولات تجعله ذا بنية تفاضلية «منتجة للفرق والتمايز» في الوظائف والموضوعات كما في الطرائق والوسائل، على ما يبين المفكر الفرنسي بيار روزنفالون[1] الذي هو عالم مختص برصد تحولات الفكر السياسي المعاصر. هذا التغيّر هو ثمرة انفتاح السوق ونظام التبادل وشبكات الإعلام، إذ هي التي تمكّن المجتمعات الحالية من مضاعفة عملها على نفسها، وعلى نحو يتيح تعددية الفاعل السياسي بقدر ما يجعل أنماط التمثيل وأشكال التعبير والاختيار وآليات الرقابة تكتسب المزيد من التمايز والتفرّد أو التكاثر والتعدد.

لنتأمّل في هذا الخصوص بعض الظاهرات والممارسات والتشكيلات المجتمعية التي هي وليدة عصر العولمة والهوية المطعّمة، مثل المنتخب الفرنسي لفريق كرة القدم الذي هو فريق «متعدد الألوان» كما وصفه الرئيس الفرنسي جاك شيراك عند فوزه بالمونديال عام 1998، أو مؤتمر باريس (2)، حيث اجتمع قادة دول ورجالات مال وأصحاب بنوك عرب وغربيون وغيرهم، لكي يساهموا في معالجة الأزمة الاقتصادية لبلد صغير كلبنان[2]، وذلك يشهد لا على عولمة التجانس الأعمى، بل على عولمة التعدّد والتنوّع الذي يغني ويثمر.

ولنتوقف عند مثال أخير يجسده المجتمع الأميركي الذي ابتكر مفهوم

---

(1) راجع مقالته: العجز الديموقراطي الأوروبي، مجلة (Esprit) عدد تشرين الأول 2002.
(2) عُقد في شهر تشرين الثاني من عام 2002.

التعددية الثقافية بقدر ما هو مجتمع تعددي من حيث اختلاف الأعراق والديانات والألوان والأصول. وهذا ما جعل الولايات المتحدة مقصد طلاب العمل والحرية من جميع أنحاء العالم، بما فيهم أبناء البلدان العربية والإسلامية الذين يجدون فيها مجالاً رحباً لممارسة حرية التعبير والاعتراض أو الانشقاق، الديني أو السياسي، لا تتسع له عقائدهم وهوياتهم ودولهم. وهكذا فالعولمة بما هي شكل من أشكال الانتاج والخلق والتداول والنشر، لها مفاعيلها الإيجابية، وعلى عكس ما يرى الخائفون. ولكن بودريار لا يرى وسط الرؤية، أو لا يريد أن يقرأ إلا ما يراه بشكل مسبق، بقدر ما يتعامل مع العولمة على طريقة لوبن أو على شاكلة ابن لادن. ألم يقل غداة تفجيرات نيويورك على سبيل تشخيص الحدث أو تسويغه: من منا لا يتمنّى تدمير القوة عندما تبلغ هيمنتها القصوى؟! بهذا يدافع بودريار عما يدعو إلى مقاومته، أي يفكر بمنطق الفرز العنصري دفاعاً عن صفاء الهوية وتجانس المجتمع كما في حالة لوبن، أو بعقلية الأصولي الإرهابي الذي يريد استئصال المختلف ومحو الفرادة من أجل المماهاة مع الأصول، كما في حالة ابن لادن.

وهذا هو الوباء الفتاك الذي نخشى منه ونعاني من انتشاره. إنه لا يتمثل في تعميم التبادل للرموز والمعلومات والسلع وأساليب الخلق أو العيش، بل في تعميم نموذج عقائدي أوحد، يزرع أصحابه الرعب وينشرون الإرهاب، بقدر ما يريدون للناس أن يكونوا مجرد نسخ عن الماضين في الفكر والمسلك، أو بالأحرى مع أطياف الأسلاف وصورهم كما تتشكل في الخيال الأصولي.

من هنا لا تبدو المسألة مسألة العولمة التي لم تفرض نفسها أو «لم يحسم أمرها بعد». فالعولمة كظاهرة تجتاح المجتمعات بتقنياتها وشبكاتها ورموزها ومنتوجاتها الذكية التي تستخدم في باريس وطوكيو ونيويورك كما

تستخدم في مكة والأزهر وقم. وهي كمفردة تعيد تشكيل خارطة المفاهيم بقدر ما تخرق العقول حتى لدى الذين يعارضونها وينتقدونها.

أما فوائدها ومضارها فإنها تتوقف على طريقة النظر إليها وعلى نمط مقاربتها: يمكن أن نشتغل عليها بالدرس والتشخيص أو بالفهم والتدبر، فنحسن استثمارها بتحويلها إلى معارف ثمينة وقيم تداولية. وبالعكس: قد نجهل بها ونقوم بنفي وقائعها لكي نسيء استخدامها ونحيلها إلى عوائق ومآزق، على ما هو شأن من يتعاطى مع تحولات الثورة الرقمية بعقلية أصولية، كمعطى نهائي ونظام أحادي أو كحتمية صارمة وصيغة مقفلة، سواء كان من الرافضين للعولمة أم من المرحبين بها. ولا غرابة، فالتعاطي مع الهويات والظاهرات والأفكار من خلال مفردات المطلق والثابت والأحادي والمغلق والحتمي والنهائي، هو مصدر الطغيان والكوارث، سواء تعلق الأمر بالعولمة والأمركة، أو بالعروبة والأسلمة، أو بأي عنوان آخر.

طبعاً ليست العولمة فردوساً إلا عند من يغرق في الوهم. ولكنها ليست جحيماً إلا عند من يستقيل من عقله ويفكر بطريقة هشة أو عقيمة. وأما الذي يفكر بطريقة حية وخلاقة، فإنه يتعامل معها كمخزون من الإمكانات، أي كظاهرة مفتوحة على تعدد المعاني والاحتمالات، بقدر ما هي واقع مركب من تعدد الجوانب والوجوه أو الخطوط والخيارات. ثمة من يفيد منها بما تفتحه من إمكانات من حيث تعدد مصادر المعرفة ووسائلها كما يفعل الدارسون والباحثون. وبالعكس ثمة من استخدم بنوك المعلومات على نحو مدمر كما فعل الذين قاموا بتفجيرات أبراج التجارة العالمية في مانهاتن. ولذا ليست المسألة هي كيفية الحفاظ على الخصوصيات، بل كيف يسوس المرء هويته الدينية أو القومية. ثمة هوية مغلقة فقيرة، يتقن أهلها لغة السلب والندب هي مصدر تخلّف وتسلّط

وإرهاب. ولكن هناك هوية منفتحة خلاقة، يشارك أهلها في صناعة الحضارة، هي مصدر غنى وقوة وازدهار.

وفي أي حال ليست العولمة حكراً على الغربيين والأميركيين، بما تطلقه من الإمكانات التي لا سابق لها للتواصل والتجاور أو للتبادل والتداول أو للنقل والانتقال. إنها مشاع أمام من يحسن استخدامها، ولو كان يحتل موقعاً هامشياً من حيث المساهمة في إنتاج المعارف والقيم والثروات. فالهامش فرصة وليس كارثة، عند من يحسن تشغيل عقله ويعمل على استثمار طاقاته. كذلك ليست العولمة أمركة. بالعكس إن أميركا تكاد تقف بعد تفجيرات نيويورك ضد منطق العولمة بقدر ما تتراجع عن ليبراليتها في الداخل، وبقدر ما تحاول ممارسة أمبرياليتها العسكرية في الخارج بالعودة إلى أشكال أمبراطورية بائدة.

بهذا المعنى يتواطأ الضدان ضد فتوحات العولمة ومنجزاتها العلمية والتقنية، بعقلياتهم الأصولية وأحاديتهم الفكرية وتصنيفاتهم الإرهابية، سواء منهم الذين يقسمون العالم إلى فسطاطي الإيمان والكفر، أو الذين يقسمونه إلى محوري الخير والشر.

هل العولمة تمارس الطغيان عبر أحادية السوق وتوحيد نمط التبادل؟ لا ينبغي التبسيط في التشخيص والمعالجة. فالمجتمع البشري، كما هو شأنه على الدوام، محل لاصطراع نوعين من القوى المعارضة: الأولى تعمل بحسب آليات التوحيد والدمج والتجانس، ولعل هذا هو منطق التقدم الحضاري، وإن اختلفت الأنماط والآليات والأدوات بين عصر تقني وآخر؛ القوى الأخرى تعمل بحسب منطق الإبداع الذي يولد التنوع والفرادة كما يتجلى ذلك في الفن والإنتاج الثقافي، وعلى ما يلاحظ بودريار.

ثمة خيار ثالث بين قوقعة الهوية والقوة العالمية، بين البربرية

العنصرية والوحشية الرأسمالية، بين الإرهاب الأصولي والطغيان الأمبريالي، أي بين الخصوصية المطلقة والشمولية الفاشية. إنه منطق الشراكة والمبادلة والمداولة. وبحسب هذا المنطق ليست المسألة صداماً بين الحضارات كما يكرر أحدنا القول وكما يؤكد بودريار نفسه، وإنما هي مشكلة الإسلام مع هويته وثقافته، كما هي مشكلة الغرب مع ذاته وقوته، بل مشكلة البشر مع إنسانيتهم التي لا يحسنون سوى انتهاكها، فيما هم يدافعون عنها. الأمر الذي يعني أن الخروج من المأزق لا يحتاج إلى المحافظة على هوياتنا الثقافية بنماذجها المغلقة وبنياتها الإسمنتية، ولا على أنماطنا الإنسانية بأشكالها المتعالية وغاياتها النهائية، اللاهوتية أو العلمانية، إذ هي مصدر الأزمة، أي ما يولّد الأحادية والشراسة أو الطغيان والإرهاب. ما نحتاج إليه هو العمل على تفكيك المركزيات والهويات أو التماهيات والتهويمات التي تفسد صيغ التعايش بين البشر وتلوث الطبيعة والبيئة. وذلك يتطلب أن نفكر ونعمل بخلاف أو بعكس ما نحن عليه، بحيث ندرب عقولنا على لغة الخلق المستمر المنتج للتنوع والتفرد، بقدر ما نعمل بعقلية الشراكة والاعتماد المتبادل، وبصورة تؤلف بين الإبداع الحر والتداول الفعال، أو بين الخصوصية الخلاقة والعالمية المركبة أو العولمة المتعددة.

حول كتاب الأمبراطورية
لهاردت ونيغري
أُطروحة يسارية بعكس التيار

الكتاب الذي اعتبره محمود أمين العالِم أهم كتاب صدر في عام 2001 وتمنى أن يُنقل إلى العربية، كان يخرج من المطابع ومن دون أن يدري العالِم، بعد أن أنجز ترجمته فاضل جتكر وصدر عن مكتبة العبيكان. والكتاب هو «الأمبراطورية» أو «أمبراطورية العولمة الجديدة»، بحسب العنوان الفرعي الذي أعطي له في العربية. وقد شارك في تأليفه الفيلسوف الإيطالي أنطونيو نيغري والناقد الأميركي مايكل هاردت.

لغة الخلق والتحول

ولا مراء أن الكتاب من المؤلفات الهامة التي صدرت بالإنكليزية عام 2000، إذ هو يقدم قراءة للمشهد الكوني في ضوء التحولات الهائلة والجذرية التي طرأت على خريطة العالم بفعل ثورة الاتصالات والمعلومات، مع تركيز على الناحية السياسية بالذات. ولذا يعتبر بمثابة تحليل الشكل السياسي للسوق العالمية في عصر العولمة. وقد حيته جريدة «نيويورك تايمز» بوصفه «أول وأضخم توليف نظري في الألفية الجديدة».

ميزة الكتاب أنه يكسر العقلية السائدة في الأوساط اليسارية التقليدية، بمقولاتها المستهلكة وتهويماتها المثالية، وذلك حيث التحولات والمتغيرات تُقرأ قراءة سلبية هشة تتم بمنطق تراجعي، بقدر ما تصدر عن فكر أحادي الجانب يقوم على التبسيط والإقصاء.

بالعكس إن الكتاب يقرأ بلغة الخلق والتحول ما يحدث من السيرورات. إنه تحليل بارع وتشخيص دقيق لما يتشكل تحت اسم العولمة أو ما بعد الحداثة من المخلوقات والمنتوجات أو الأنظمة والآليات أو القوى والعلاقات أو الهويات والذوات، وكما يتجلى ذلك على غير صعيد وفي غير حقل من حقول النشاط البشري والتطور الحضاري: اتصالات سريعة وتخوم مفتوحة، موارد افتراضية ومبادلات مختلفة الأشكال، تدفقات عالمية وسيرورات متعددة الخطوط، منظومات تراتبية مرنة وشبكات سلطوية معقدة، هجرات بشرية متزايدة وهويات ثقافية مهجنة. باختصار أرضية جديدة ذات تعددية قصوى، وخريطة لعالم جديد حيث الحدود غير ثابتة والقدرات غير محدودة.

بالطبع ليس المؤلفين من المحافظين أو الليبراليين على شاكلة هنتنغتون أو فوكوياما. إنهما على العكس يساريان عريقان مناهضان للرأسمالية والعولمة. ولكنهما لا يتعاملان مع المتغيرات الكونية بلغة اللعن والرجم كما يفعل أكثر الدعاة والمناهضين للعولمة، وإنما يستخدمان لغة الدرس والنقد والفهم لاستكشاف ما تطلقه التحولات والانفجارات من القوى والطاقات أو ما تخلقه من القيم والموارد أو ما تتيحه من الفرص والبدائل.

نهاية الحداثة

نحن إزاء قراءة جديدة للعالم الذي يتغير بمشهده ومنطقه، بقواه ومحركاته، بأدواته ووسائله. قد نتفق مع هذه القراءة أو نختلف. ولكن لا

خلاف على أن هناك تغيرات هائلة وجذرية تحتاج إلى من يقوم بإخضاعها للدرس والتحليل لصوغ أطرها النظرية ومواقفها العملية. ولأن التغيرات شاملة، فإن المؤلفين حاولا الاعتماد على دائرة واسعة من الاختصاصات تتداخل فيها المقاربات التاريخية والفلسفية أو الاقتصادية والثقافية أو السياسية والأناسية، خاصة وأن الحدود بين الاختصاصات الضيقة تنهار في ظل العولمة كما تنهار الحدود بين الدول والمجتمعات.

وإذا كانت التغيّرات شاملة فإنها، وكما يرى المؤلفان، تُعدّ بمثابة «انقلاب تاريخي مهم» يتكون فيه مجال عالمي جديد، غير مركزي وغير إقليمي، وبصورة تتجاوز الشكل الأمبريالي للدولة القومية، وتتجاوز نمط الإنتاج الرأسمالي للعصر الصناعي، بقدر ما تتجاوز الهويات الثقافية المحلية والمنظومات الفكرية الحديثة. إنه عالم جديد حيث السيادة تلبس فيه لبوساً جديداً يؤثر المؤلفان تسميته «الأمبراطورية»، باستعادة اسم قديم لواقع جديد.

وأياً ما كان الاسم، الأمبراطورية أم العولمة أم ما بعد الحداثة، فالفضاء العالمي الذي يتكون يجسّد، برأي المولفين، «قفزة نوعية» أو «نقطة عبور وتحول حاسمة» تسجل نهاية عالم وبداية عالم آخر تتغير معه شروط الوجود، لأن ما يتحول ويستجد يشكل «عملية خلق هائلة» تطلق قدرات لا سابق لها على «الحركة والتداول والتهجين»، الأمر الذي يؤدي إلى قلب علاقات السلطة وإلى تدمير الخصوصيات المحلية من أجل التوجه نحو حضارة عالمية مشتركة.

من هنا لا يخشى المؤلفان من مصطلح «النهاية» الذي يثير الرعب والفزع في أوساط الدعاة والمثقفين. ثمة عالم قد أفل نجمه وولى إلى غير رجعة، هو عالم الحداثة بنمطها الإنتاجي وعلاقاتها السلطوية وترسانتها الفكرية:

«حسناً إذا كانت تلك الحداثة قد وصلت إلى نهايتها، وإذا كانت الدولة القومية الحديثة التي شكلت الشرط الضروري لكل من السيطرة الأمبريالية والعديد العديد من الحروب، قد باتت موشكة على الاختفاء عن المسرح العالمي، أفليس ذلك خيراً كله؟! لا بد لنا من أن نتطهر من أي حنين ماضوي في غير مكانه، إلى العصر الذهبي الجميل لتلك الحداثة» (ص 87).

تقدم العولمة

ولكي يعزّز المؤلفان أطروحتهما يستعيدان موقف ماركس من العالم الرأسمالي. فكما أن صاحب «رأس المال» رأى أن الرأسمالية هي أفضل من الأشكال المجتمعية والأنماط الإنتاجية التي سبقتها، كذلك يرى المؤلفان أن تجاوز الأنظمة السياسية الحديثة نحو نظام الأمبراطورية والعولمة هو خطوة إلى الأمام. بالطبع إنهما لا يتعاميان عما يحفل به المسرح العالمي مع الدخول في عصر العولمة من المآسي والدمار. ولكنهما يعتبران، في الوقت نفسه، أن عولمة العلاقات تزيد من احتمالات التحرر.

بذلك يتبدى الاختلاف الكبير بين موقف هاردت ونيغري وموقف الحركات المناهضة للعولمة، سواء على مستوى الأطروحة والنظرية أو على مستوى الاستراتيجية والممارسة.

على مستوى النظرية نجد الكثيرين من المثقفين والمنظّرين يتعاملون مع العولمة وما بعد الحداثة بمنطق عدائي سلبي كشر محض أو تفاهة فكرية أو ثرثرة ثقافية أو قرصنة أميركية. هذا موقف أكثر مناهضي العولمة من تشومسكي إلى سمير أمين الذي يشير إليه المؤلفان تحديداً في الهامش كمثال على النظرة الماركسية التقليدية التي ترى في ما يحدث اليوم مجرد

تصحيح أو استكمال للأمبريالية التي تحدث عنها لينين. ما يراه المؤلفان هو غير ذلك. فالتغيرات الجذرية في المشهد العالمي تجعلنا نرى إلى العالم بصورة مختلفة بالكلية. بمعنى أن سيرورة العولمة تشكل «قفزة نوعية» وحالة جديدة بصورة جذرية، أو مرحلة تاريخية حاسمة تحتاج إلى عدة مفهومية جديدة يجتهد المؤلفان في بلورة مصطلحاتها الملائمة، مستفيدين من الإنجازات المعرفية لفلاسفة ما بعد الحداثة كميشال فوكو وجيل دولوز وإن اختلفا عنهما في الوقت نفسه.

وبذلك نقع في الكتاب على قراءة خصبة تعاد معها صياغة العديد من القضايا والمفاهيم كالذات والفاعل والتمثيل والقوة والقيمة والعمل والزمن... ومن أبرز ما يعيد المؤلفان صياغته مفهوم «الإنتاج» بعد أن تغيرت العلاقة بين الإنتاج والحياة بصورة جذرية. من هنا يتردد على امتداد الكتاب مفهوم جديد هو الإنتاج السياسي/ الحيوي، لكي يتلاءم مع الوضعية الجديدة الناشئة، حيث تتسع ميادين الإنتاج وخطوطه وقواه لكي تشمل المادي والافتراضي، الاقتصادي والسياسي، الحيوي والشعوري، فتغطي مروحة واسعة من قوى الوجود وقدرات الفعل تشمل العلم والمعرفة كما تشمل الحب والشعور، فضلاً عن اللغة والتواصل.

أنطونيو نيغري وبورتو اليغري

على الصعيد العملي نجد أن أكثر مناهضي العولمة يفكرون بمنطق رجعي يقودهم إلى التمسك بأطر النظام العالمي الآفل وقيمه، كالدولة والخصوصيات المحلية، على ما كان يفعل بشكل خاص عالم الاجتماع الراحل بيار بورديو في مناهضة الليبرالية الجديدة. مثل هذه الاستراتيجية يعتبرها المؤلفان «ضارة وزائفة»، مآلها هدر الفرص وتضييع البدائل (ص84)، إذ لا مرجوع برأيهما إلى الوراء، أي إلى ما قبل الأمبراطورية

وعولمتها، لأن هذه تقدم فرصاً أوسع للثروة بقدر ما تتيح إمكانات جديدة للتحرر.

ولذا فإن أنطونيو نيغري عندما سئل في حوار جرى معه مؤخراً في جريدة «لوموند» عن موقفه من مؤتمر بورتو أليغري الذي عقد في بداية شباط المنصرم، وعما إذا كان كتاب «الأمبراطورية» سوف يشكل الكتاب الأحمر للحركات الاجتماعية المناهضة لعولمة الأسواق، أعرب بالطبع عن تعاطفه مع المجتمعين وعن تأييده لهم في الأهداف، ولكنه أكد على الاختلاف في الموقف، معتبراً أن البحث عن البدائل يكون «في إطار العولمة»، لا بالعودة إلى الدولة وشكلها الأمبريالي، ويتم بإحداث «قطيعة» مع العقلية التي يفكر بها مناهضو العولمة والتي تنتمي إلى أيديولوجيات العالم الثالث وحركاته البالية والآفلة، منسجماً بذلك مع قوله في الكتاب بأنه يسبح مع شريكه هاردت ضد التيار السائد في أوساط اليسار.

كذلك اعتبر نيغري في الحوار نفسه أن من «البله» أن يكون المرء ضد الأمركة، لأن الأمر لا يتعلق بهيمنة دولة معينة بقدر ما يتعلق بنظام عالمي جديد للهيمنة. ولكنه اعتبر في الوقت نفسه أن خصوم الحركة الاجتماعية هم الذين يتهمونها بمعاداة الأمركة، مع أن أكثر المنتمين إلى هذه الحركة لا يحسنون سوى التعبير عن عدائهم لما هو أميركي.

رأسمالية ماركس

لا أخفي على القارئ أن مبعث اهتمامي بالكتاب والكتابة عنه، ليس فقط أهميته، بل أيضاً اكتشافي لنقاط الالتقاء مع أطروحاته في غير مسألة، على ما يتضح ذلك في محاولاتي النقدية للحداثة الفكرية أو في كتابي «حديث النهايات». ونقاط الالتقاء هي عديدة، سواء من حيث كلامي على تجاوز الحداثة، أو من حيث التعامل مع العولمة كإمكانية وفرصة، أو من

حيث نقد فكرة التمثيل النخبوية، أو من حيث التركيز على الأفق العالمي والكوكبي للعمل الحضاري والإنساني.

ولا أذكر ذلك على سبيل الاحتجاج ولا الادعاء، بل لتسليط الضوء على واقع السجال في العالم العربي، كما تمارسه النخب النضالية، وذلك حيث الوقائع والتحولات التي يتغير معها المشهد الكوني تُقرأ بصورة سلبية أو عدوانية، وكأنها أعمال شيطانية، من جانب الكثيرين من المثقفين والمنظرين. والنتيجة، على ما أكرر، هي تضييع الفرص وخسارة القضايا أو صناعة الهزائم والكوارث. أشير إلى قراءتهم لموقف ماركس من الرأسمالية، حيث يسيطر التهويم الأيديولوجي ويغلب الجانب الخلقي والنضالي الذي هو أضعف الجوانب أو الذي هو ثمرة الجانب الوجودي والمعرفي الذي يجري تناسيه، على ما تمثل هذا الجانب في تحليل ماركس للرأسمالية بوصفها تحولاً في تاريخ البشرية أو تقدماً لا عودة عنه إلى الوراء. هكذا أفسر موقف ماركس من العالم الرأسمالي والصناعي، وعلى هذا النحو أقرأ اليوم ما يحدث ويتشكل تحت اسم العولمة، أو ما بعد الحداثة من التحولات التاريخية والفتوحات الكونية. مثل هذه القراءة يرفضها الماركسيون الذين يقرأون النصوص بعين أصولية حرفية وتبسيطية. ومع ذلك فإن بعض الذين انتقدوا قراءتي لماركس أو للعولمة سوف يفرحون بكتاب نيغري وهاردت، دون أن يدروا أن الكتاب هو على الضد من أطروحاتهم ومواقفهم. هذا شأن الكثيرين منهم، في أي حال، مع القضايا والشعارات التي يتعاملون معها بمنطق عقائدي أعمى ومغلق: يقبلونها من غير معرفة كما يرفضونها دون بيّنة.

غير أن وجود الاتفاق مع الكتاب بتحليلاته الغنية وعروضه المفيدة، لا تحجب نقاط الاختلاف. وهناك ثلاث منها تستدعي التوقف عندها.

النسق الأعظم

* الأولى تتعلق بتسمية الكتاب. والسؤال هو: لماذا العودة إلى مفهوم الأمبراطورية لتعويمه واستخدامه في قراءة المشهد العالمي المعاصر؟ إن المؤلفين يخلعان على المصطلح معاني ودلالات لا يقدر على حملها. ذلك أن مسلسل التحولات العالمية، وكما يبيّن الكتاب، يطال أطر الزمان والمكان، ويطال قطاعات السلطة وأنماط الإنتاج، بقدر ما يغير مفاهيم الهوية والمواطنية، وبقدر ما يجتاح الفضاء الاجتماعي بمختلف هياكله وقطاعاته ومستوياته العلوية والسفلية. ولذا من العسف استخدام مفهوم الأمبراطورية، فإنه لا يتسع لمثل هذا التغيرات التي تشمل علاقات البشر بمختلف مفردات حياتهم وعناوين وجودهم.

وإذا كنا نتجاوز الآن الزمن الأمبريالي للعصر الصناعي والعقل الحداثي، فمن باب أولى أن نتجاوز الزمن الأمبراطوري للعصر الزراعي والعقل التقليدي. من هنا كانت مصطلحات العولمة وما بعد الحداثة، والأحرى القول ما فوق الحداثة، ما دام الزمن هو زمن الفائق والمتسارع والعابر من النصوص والتقنيات والشبكات. وهو زمن يتم فيه تجاوز مفاهيم الذات والسيادة الملائمة لمنطق التعالي وللعقل الماورائي.

بالطبع إن العولمة تخلق أشكالاً جديدة من السيطرة لا سابق لها، ولكنها، ليست خارجية ولا تقوم على استعمار الأرض، كما في الزمن الأمبريالي أو الأمبراطوري، وإنما هي «استعمار من الداخل» يتسلّط على الكائن البشري، كما يرى عالم الاجتماع جورج بالانديه في كتابه «النسق الأعظم». وإذا كان النظام العالمي الجديد يفوق كونه مجرد سيطرة أمة أو سيادة دولة، أياً كان جبروتها، فمعنى ذلك أننا إزاء نظام للسيطرة يتعدى شكل التحكّم السياسي لكي ينال مفهوم السيادة لدى الذات، سواء بالمعنى الماورائي القديم أو بالمعنى المثالي الحديث.

نحن حقاً إزاء نسق شامل، غُفل ومحايث، يعمل ويتشكل في زمن الأدوات الفائقة والحركة الدائبة. وذلك حيث البشر ينخرطون في إنتاج عوالم وأنظمة لا تنفك تتحول وتعمل على تحويلهم بقدر ما تخرج عن سيطرتهم. وتلك هي المسألة على صعيدها الوجودي. هذه الوضعية تحتاج إلى أن تُقرأ وتجابه بعدة جديدة، مفهوماً ومصطلحاً، مهمةً ومعالجة، بعيداً عن أوهام الأمبراطورية وهوامات السيادة.

تأليه الجماهير

* النقطة الثانية وتتعلق بمقولة الجماهير التي تُعتبر من ثوابت التفكير لدى هاردت ونيغري في عصر يشهد ما يشهده من الانفجارات والطفرات والانقلابات. والوقوع في أسر هذه المقولة هو الذي جعل المؤلفين يتحدثان عن «القوى الخلاقة» للجماهير أو يعتقدان بأن الجماهير هي التي تخلق الأمبراطورية وتمتلك في الوقت نفسه القدرة على تقويضها لبناء أمبراطورية مضادة.

وهكذا يتم تأليه الجماهير وتقديس المقولة لقراءة مجريات العالم بلغة لا تفسر شيئاً، بل هي تحتاج للتفسير، أي للنقد والتحليل. فالتغيير هو من صنع البشر الذين يجتمعون لكي يعملوا وينتجوا في قطاعاتهم وحقولهم المجتمعية المختلفة، اشتغالاً على وقائع حياتهم ومعطيات وجودهم بالجهد والدرس، بالمراس والخبرة، بالصناعة والتحويل، بالإنتاج والإبداع.

ومن أبرز التغيرات التي يتميز بها عصر العولمة هو تغير العلاقة بين العمل والمعرفة، إذ لا عمل من دون معرفة أو ابتكار، بعد أن أصبح الإنتاج يعتمد على معالجة المعلومات وتطويرها. من هنا فالذي يعمل اليوم يشغّل قدراته الذهنية ويستثمر طاقته الإبداعية أكثر مما يشغّل قواه العضلية.

مما يعني تجاوز مقولة الجماهير التي هي أسوأ ما أنتجته الحداثة، على ما استخدمت من جانب حركات التحرر وأصحاب مشاريع التغيير.

ولا عجب فالجماهير هي آلة لتنفيذ المشاريع الاستبدادية والشمولية، لأنها مصنع التعصب والانغلاق أو العداء. وإذا كان أخص ما يتميّز به العالم المعولم هو «القدرة على التداول»، وإذا كان الوقوف ضد حركة التداول هو سمة الحركات الرجعية والفاشية كما يرى هاردت ونيغري (ص 520)، فإن الجماهير هي من حيث تركيبتها ضد التداول الخلاّق الديموقراطي أو العقلاني، لأن العقلية التي تسيطر عليها هي عقلية القطيع ولو كان الأمر يتعلق بجمهور مثقفين.

من هنا لا معنى للحديث عن الطاقة الخلاقة أو المبدعة لدى الجماهير. نعم يمكن للجماهير الحاشدة أن تسقط حكومة أو تقوض نظاماً، أي هي تنجح في النواحي السلبية والتدميرية. أما أعمال الخلق والبناء والتنمية فإنها تحتاج إلى أفراد يحسنون التواصل والتبادل في ما بينهم، بقدر ما يعملون على صنع حياتهم وتغيير واقعهم بالفهم والتخيل، بالمعرفة والدراية، بالمشاركة والتداول، بالعمل الحي والمتقن، سبراً واستثماراً، أو تجديداً وابتكاراً.

نهاية التمثيل

* النقطة الأخيرة وتتعلق بالمهمة النضالية. يعترف المؤلفان بأن المناضل ليس له «ادعاء التمثيل» نيابة عن سواه، في ظل الوضعية الوجودية الجديدة، وإنما عليه التجديد في فاعليته بحيث يتحول عن نشاطه التمثيلي لكي يصبح فعالية إبداعية مؤسسة، عبر المشاركة الحية بين الفاعلين، بعيداً عن عقلية التعالي والنخبوية (ص 584).

ولا مراء أن هذا التجديد له مشروعيته، بعد فشل محاولات التغيير

بعقلية النخب التي تفكر وتقرر عن الجماهير. مثل هذه العقلية كان لها نتائجها الكارثية، إذ هي آلت إلى إعادة إنتاج الأنظمة المراد تغييرها بصورة أسوأ، كما تشهد تجارب الأحزاب والأنظمة التي رفعت شعارات الدفاع عن مصالح الجماهير وحرية الشعوب، فإذا الحصيلة مزيداً من الفقر والاستبداد. من هنا فإن النطق باسم الفقراء والمهمشين من جانب المثقفين هي دعوى قد فقدت مصداقيتها. وإنها لمهمّة مزيفة أن يدعي حزب أو مجموعة صوغ مطالب أو الدفاع عن قضايا تخص مجتمعاً بكامله، فكيف إذا كانت تخص البشرية؟!

أليس من السذاجة والتهويم، مثلاً، أن نصدّق بأن بعض قادة منتدى بورتو أليغري يمثلون الفقراء في العالم بعد كل هذه العقود من نضالاتهم الفاشلة ضد الفقر والتسلط؟!

أليس من الاستبداد أن تتسلّط علينا أفكارنا وأن نتمسك بنفس الأدوار بعد كل هذه الانهيارات والتراجعات والانقلابات، أو أن نتصرف كوكلاء للدفاع عن هذا المفكر أو ذاك حراسةً للمقولات التي أسهمت في صنع ما نحاربه؟ من يفعل ذلك لا يرى وسط الرؤية لأن المفاهيم والقيم لا تعود كما كانت عليه في ضوء الأزمات والإخفاقات.

*** تغيير الأسئلة**

بكلام آخر: لا بد من تغيير الأسئلة. لم تعد القضية كشف آليات السيطرة ووقائع الفقر والقهر، وإنما لماذا ندافع عن قيم نسيء دوماً استخدامها؟ أو لماذا نطالب بحقوق لا نحسن سوى انتهاكها أو نطرح القضايا لكي نخسرها؟

هذه الأسئلة تحملنا على تفكيك نظام الفكر وقوالبه وآلياته، وعلى إعادة النظر بالطريقة التي تُدار بها الأفكار بقدر ما تحملنا على إعادة النظر

في معاني الحقيقة والحق أو الحرية والعدالة أو المجتمع والسلطة أو الكرامة والإنسانية أو المناضل والعمل العام، أي شبكة المفاهيم والمعايير التي على أساسها نشخص الواقع ونحاول تغييره. والغاية من ذلك فهم المآزق واجتراح سُبُل الخروج منها بابتكار عدة مفهومية جديدة وانتهاج سياسة معرفة مغايرة. وذلك هو مرمى النقد الذي نهاجمه ونفزع منه.

* فاعل بشري جديد

خلاصة القول: إن محاولات فهم العالم والتأثير فيه تتجاوز مقولة الأمبراطورية بقدر ما تتجاوز ثنائية المناضل والجمهور، إذ كلاهما تتعارض أساساً مع حركة العالم ونظامه وقواه. ثمة فاعل بشري جديد يظهر على المسرح تنفتح معه إمكانات جديدة للوجود والحياة، بقدر ما يفكر ويعمل بلغة التداول أو بمنطق الخلق والتحول، بحيث يمارس كل فرد وجوده على سبيل الاستحقاق والازدهار، بقدر ما يساهم بواسطة مهنته وحقل اختصاصه في عملية الخلق والإنتاج، فيغني سواه ويغتني بهم، أو يتغير ويساهم في تغيير واقعه. على هذا النحو يفعل الفرد ويؤثر في حقل عمله أو في بيئته ومحيطه، أي عبر مشاركته في إنتاج المعرفة والمعلومة أو الثروة والقيمة. والعلاقات بين مختلف الحقول والقطاعات يمكن أن تنسج على هذا النحو نفسه، أي أن تكون علاقات تداول وتبادل، بحيث يفيد كل حقل من سائر الحقول، ويؤثر فيها كما يستفيد منها ويتأثر بها. وعندها لا يعود النشاط السياسي أو التغيير المجتمعي حصيلة حركة الجمهور العمياء ولا مجرد قرارات فوقية أو تصورات مجردة هشة أو استبدادية. بل يصبح خلاصة وثمرة الأعمال الخلاّقة للأفراد والجماعات التي تمارس وجودها وتصنع حياتها بالتجديد المتواصل والتحول المستمر.

أما الانفراد والاستقواء والابتزاز والتفكير بعقل أحادي قطبي يجعل

صاحبه يعتقد بأنه يمتلك الحقيقة ويجسد القيم العليا أو يتصرف بوصفه مالك الملك، سواء أتى ذلك من دولة عظمى أو شرذمة صغرى أو نخبة نرجسية، فمآلُ ذلك أن يكون وبالاً على الجميع، أي هلاكاً ودماراً، كما شهدت التجارب وما تزال تشهد. وما حدث بعد تفجيرات أيلول ليس مدعاةً لتغيير الموقف من العولمة بوصفها «مفتاحاً للإمكانية» بحسب تشخيص هاردت ونيغري، أي بوصفها فتحاً عالمياً لا سابق له أمام البشر في مجالات التواصل والتداول أو الاختلاط والتعارف أو الخلق والابتكار. أمّا السيء والمدمر فهو التعامل مع هذه الإمكانيات بعقل عسكري أمبراطوري أو أمبريالي أو بعقلية أصولية إرهابية قديمة أو حديثة، كما تشهد الأحداث الجارية.

إن المجتمع التداولي الكوكبي هو البديل الذي يتشكل عن الأمبراطورية المضادة التي تذكّرنا بمقولة «ديكتاتويرة البروليتاريا» السيئة الذكر والتعيسة المآل كما تُرجمت استبداداً وشقاء. وتلك هي إشكالية كتاب نيغري وهاردت: توظيف التحولات للدفاع عن مقولات مستهلكة، ثراء التشخيص وقوة اللغة المفهومية، مقابل هوامات الدعوى النضالية وهشاشة الاستراتيجية السياسية.

عن العولمة ونذرها:
عندما يصبح المهندس شيخاً واعظاً

*** قضية الساعة**

كان الأسبوع الثقافي الذي نظّمته جامعة البحرين، في شهر آذار 2000 حافلاً بالنشاطات التي شملت الفكر والشعر والفن، وذلك في سلسلة من البرامج المكثفة والمتنوعة، على شكل عروض وأمسيات أو ندوات ومحاضرات.

وكنتُ قد تلقيتُ دعوة كريمة من دائرة العلاقات العامة في الجامعة المذكورة، لإلقاء محاضرة اخترت لها الموضوع الآتي: فتوحات العولمة ومآزق الهوية. فكانت تلك فرصة ثمينة أتاحت لي أن أفرح بالأجواء اللطيفة التي أشاعت هذا الموسم الثقافي على الصعيد الإنساني، بقدر ما أتاحت لي الانخراط في المناقشات الخصبة والحية التي أسفر عنها على الصعيد الفكري والمعرفي.

إذن كانت العولمة واحدة من القضايا التي كانت مدار الطرح والمداولة في مهرجان المنامة. ولا عجب في ذلك إذ العولمة باتت قضية الساعة، يتناولها الباحثون والمفكرون والكتاب والمثقفون، بقدر ما ينشغل

بها الساسة ورجالات المال والأعمال، فضلاً عن العاملين في حقل الإعلام ومجال المعلومات.

وقد استمعتُ إلى محاضرة الدكتور عبد الحي زلّوم التي هي ملخّص لكتابه «نُذُر العولمة». والدكتور زلوم درس الهندسة وإدارة الأعمال في الولايات المتحدة. وهو يعدّ اليوم من رجال الأعمال الذين لهم مشاريعهم واستثماراتهم في غير بلد عربي أو أجنبي.

وإني أعترف أن رغبة قوية كانت تدفعني لسماع مهندس وإداري ورجل أعمال عربي، يحدثنا عن العولمة من موقعه وميدان اختصاصه، فيقول لنا كيف تُدار الأعمال اليوم في عصر الشبكات والمعلومات الرقمية، أو يبيّن لنا مدى التغيرات التي يشهدها المجتمع المعاصر من جراء ثورة التقنيات والمعلومات، بعد أن شبعنا كلاماً عن العولمة على جبهة الدعاة والمثقفين، تراثيين وحداثيين، أصوليين وعلمانيين، سواء على سبيل اللعن والرجم، أو على سبيل الحمد والتسبيح.

غير أن شيئاً من ذلك لم يحصل، لأن الدكتور عبد الحي آثر أن يتحدث، في محاضرته، من موقع الشيخ الداعية أو بلغة المرشد ورجل الأخلاق. ولذا تحدث بلغة السلب والنفي التي لا ترى من العولمة سوى المساوئ والكوارث. وبما أن الأميركيين يتصدّرون قيادة العالم اليوم، فقد كانت المحاضرة في وجهها الآخر عبارة عن مرافعة ضد الولايات المتحدة الأميركية، تضعها موضع الاتهام بوصفها مسؤولة عما يلحق البشرية من الأذى والظلم. وهكذا بدلاً من أن يحدثنا المهندس ورجل الأعمال، عن هندسة العالم وإدارة الأشياء في زمن الإنتاج الإلكتروني والاقتصاد المعلوماتي، فإنه تصرف كمحام أخلاقي لشن الهجوم على العولمة بلغة أصولي ماركسي وعقلية أصولي إسلامي. الأمر الذي جعله لا يرى في ما

يشهده العالم من التحولات البنيوية، الاقتصادية والمجتمعية والثقافية، سوى استعمار جديد، أو رأسمالية مطورة لمقاومة الخطر الشيوعي، أو ظاهرة مالية ومعلوماتية فاحشة تبعدنا عن الله وتفقدنا ثقتنا بالعقيدة والشريعة والهوية. . .

بالطبع مثل هذا التناول للعولمة يلقى هوىً عند ذوي العقول الأيديولوجية والكفاحية الذين يعتبرون أن الدكتور زلوم قد أبلى، في كتابه، بلاءً حسناً ضد هذا العدو الخطر الذي تجسده العولمة، والذي يشكل تهديداً للخصوصيات الثقافية أو للقيم الإنسانية عامة، خاصةً وأن صاحب «نذر العولمة» يحشد، دعماً لرأيه، كمّاً من المعلومات والشواهد والوثائق، لكتّاب ومؤلفين من بينهم أميركيون يتحدثون عن أخطار العولمة ومساوئها.

* الإنسان وشراسته

غير أن الدكتور زلوم لم يضف شيئاً، وإنما أكد على كلام قديم نقرأه كل يوم في الصحف، أو نسمعه من الخطباء والدعاة على المنابر أو على الشاشات والقنوات. وهو إلى ذلك حاول أن يثبت ما لا يحتاج إلى إثبات، بل إن ما قاله يُبنى على حجب ونسيان من غير وجه.

ـ الأول هو أن الاستغلال والتفاوت والفقر الفاحش ما زال هو القاعدة، وأما المساواة والإنصاف والعدالة فهي الاستثناء. هكذا كان الأمر. وهذا ما هو حاصل الآن. ولا نحتاج إلى هذا الفائض من الأدلة لإثبات ذلك، ما دام ثمة إجماع على أن الأقلية القليلة تملك القسط الأعظم من الثروات الطائلة. بهذا المعنى ليس الفقر مجرد ظاهرة استعمارية ناشئة من التفاوت بين الدول الغنية كأميركا والدول الأخرى كدول العالم الثالث، وإنما هو واقع صارخ وقائم في صميم كل مجتمع، من أصغر قرية في أفقر بلد إلى أكبر مدينة في أغنى بلد من العالم.

ـ الثاني أن الآفات والمآسي والفواجع كالجوع والظلم والحرب، ليست وليدة الساعة أو العولمة، أي لا ترتبط بعصر تقني دون آخر، ولا بهيمنة دولة على أخرى، بقدر ما ترتبط بفجور الإنسان وتكالبه أو بشراسته وعدوانيته، أو بطغيانه واستبداده. كما يتجسد ذلك على الأقل في سعيه لجمع المال «زينة الحياة الدنيا»، أو في قتال البشر بعضهم لبعض. ولا أعتقد أن الأذى الذي يلحقه الغير بالعرب، هو أشرس من الأذى الذي يلحقونه بأنفسهم. والذين يردون الظلم إلى العولمة وتقنياتها أو إلى أميركا وهيمنتها، يحجبون الواقع ولا يفقهون حرفاً من القرآن الذي يعالج المسألة على صعيد وجودي، بوصفها مشكلة الإنسان مع نفسه.

ـ الثالث أن العولمة ليست مصدر عجزنا ولا هي سبب تخلفنا أو فشلنا في العالم العربي. فنحن لم نكن نعيش في جنة الفردوس قبل عصر العولمة، ولم نكن في واجهة الركب الحضاري نمارس وجودنا كفاعلين على المسرح الدولي، عبر إنجازاتنا العلمية أو التقنية، ثم تراجعنا بعد ذلك إلى الوراء. بالعكس نحن نبدو اليوم في زمن العولمة أقل تراجعاً، وربما أكثر حضوراً من ذي قبل. لأن العولمة تطلق الإمكانات بقدر ما تفتح العوالم بعضها على بعض، وبقدر ما تتسع معها مجالات التداول والتبادل للأشياء والخبرات والمعارف. والشاهد على ذلك يقدمه بالذات الدكتور عبد الحي الذي هو ثمرة من ثمار العولمة بفاعليته الراهنة.

ـ الرابع أن العولمة ليست جنة إلا في الوهم. ولكنها ليست كارثة إلا عند ذوي العقول العاجزة أو القاصرة. فالأَوْلى أن تعامل كعالم مفتوح من الإمكانات تتوقف أهميته أو خطوراته على كيفية التعاطي معه وإدارته أو على ما نشتق منه ونصنع. بهذا المعنى تصبح العولمة فرصة معرفية لكي نعرف المزيد عن أنفسنا وعن العالم، بقدر ما تمثّل فرصة وجودية لكي

نتغير عما نحن عليه في ضوء المتغيرات والتحولات، وذلك بإعادة النظر في شبكات القراءة والتشخيص أو في معايير العمل والتدبير أو في طرائق التعاطي مع الأحداث والظاهرات.

فلا مجال لمواجهة ما يفاجئ أو يصدم من المستجدات والمتغيرات، من دون أن ننجح في تغيير علائقنا بذواتنا وبالعالم. وما ندافع عنه أو نتمسك به قد يكون سبب تراجعنا. وبالعكس ما نستبعده قد يكون مصدراً لقوتنا وفاعليتنا. من هنا ما نحتاج إليه هو التخلي عن لغة الشكوى والندب والهجاء، لكي نُتقن لغة الخلق والفتح والكشف. وكان من المنتظر أن يعالج الدكتور عبد الحي مسألة العولمة انطلاقاً من مهنته واختصاصه، لكي يصوغ لنا أفكاراً جديدة، تسلط الضوء على واقع العالم وكيفية سيره، أو حول الإمكانات التي يمكن اشتقاقها من الأحداث والتحولات الجارية لتغيير شروط الحياة العربية أو لتحسين أحوال البشرية. إذ ما الجدوى أن يقضي العربي الشطر الأكبر من حياته في أميركا طالباً وأستاذاً أو صاحب شركة ومدير أعمال، ثم يعود إلى بلاده لكي يحدثنا عن شرور العولمة ونذرها ومافيويتها، على ما هي اللغة السائدة لدى الأكثرية من المثقفين والمفكرين العرب الذين يتناسون أن ما نشكو منه في عالمنا العربي هو ثمرة عقلياتهم وتصوراتهم أو مواقفهم وممارساتهم، طوال عقود من النضالات الفاشلة باسم مصالح الأمة وحقوقها وقضاياها. أليس الأجدى أن يتحدث كل واحد بلغته وأن يستثمر حقل عمله، لكي يساهم في تنمية مجتمعه وفي صناعة الحضارة، بفتح الآفاق والمجالات، أو بابتكار المهام والوظائف، أو باجتراح الحلول والمخارج للأزمات والمآزق؟

* غيتس وشركته

لا أنسى أن الدكتور زلوم يستشهد لدعم وجهة نظره باثنين من رموز العولمة. الأول هو بيل غيتس الذي يُتخذ مثالاً على مضاعفة الثروات

بصورة فاحشة هي مظهر من مظاهر الرأسمالية الوحشية كما يسمونها اليوم. ولكن الدكتور عبد الحي ينسى أن غيتس يقدم مساعدات هائلة للمؤسسات الإجتماعية والإنسانية، بصورة قلّ أن نجد مثيلاً لها في بلداننا العربية. وينسى أيضاً أن غيتس تخلى عن إدارة شركته لغيره لكي يتفرغ لما هو أساساً مجال عمله وإبداعه، أي أنظمة المعلومات وبرامجها. في حين أن السائد عندنا هو تشبث الواحد بسلطاته وقيادته حتى موته أو موت أخصامه. والأهم أن الدكتور زلوم ينسى أن غيتس يؤلف ويكتب حول ظاهرة العولمة التي ندخل معها في العصر الرقمي، لكي يبين لنا أوجه العلاقة بين المعلومة والثروة أو بين المعلومة والمعرفة، وهو يحاول أن يبيّن بشكل خاص كيف تُصنع الفاعلية والقوة عبر المعرفة. ولعل هذا ما نحتاج إليه: ممارسة وجودنا على سبيل الفاعلية والحضور والازدهار، وبالطبع على سبيل الاستحقاق. ولكننا نتغاضى دوماً عما يصنع الغنى والقوى والحضور، لكي نتمسك بما يولد الفقر والعجز أو الانكفاء والعزلة.

وهكذا فإن غيتس يفكر في ما يحدث في حاضره الراهن، على الأقل لكي يُحْسِن الإعداد لمستقبله. ولذا يحاول في ما يؤلفه ابتكار أفكار يتغير بواسطتها بقدر ما يصنع واقعاً جديداً في ضوء التغير الجذري الذي طرأ على عالم العمل والإنتاج. أما نحن فإننا مشدودون بفكرنا دوماً إلى الوراء، خائفون على التراث والخصوصية والأصالة، فيما هي معطيات موجودة تحتاج إلى من يحسن توظيفها وصرفها إلى طاقة حية ومتحركة، خلاقة وراهنة، في مجال من المجالات.

* سوروس ومضارباته

أما الرمز الثاني الذي يستشهد به الدكتور زلوم فهو جورج سوروس، رجل الأعمال المشهور. وسوروس يحمل على العولمة ومرجعه في ذلك

تجربته وأعماله التي كشفت له أن التجارة في عصر العولمة هي أقرب إلى النهب والسرقة، إذ لا حدود لها ولا ضوابط، بل لا سند ولا مرتكز، سوى اللعب بالأرقام عبر الشاشات وطرقات الإعلام السريع. غير أن ما يتناساه الدكتور زلوم، هنا أيضاً، أن سوروس يعترف بأن ما يجنيه ليس شرعياً، في حين يندر بيننا من يعترف بأخطائه أكان مثقفاً أم سياسياً أم رجل أعمال. كذلك يغيب عن بال الدكتور عبد الحي أن سوروس، شأنه بذلك شأن غيتس، يؤلف ويكتب، عن علاقة النظرية الاقتصادية بالممارسات العملية لدى الفاعلين على أرض الواقع المجتمعي أو لدى المضاربين في الأسواق المالية، فيقدم تحليلات هامة ومعارف ثمينة يسلط فيها الضوء على السلوك أو النشاط الاقتصادي، بقدر ما يعيد النظر في النماذج النظرية المتداولة في علم الاقتصاد، باتجاه بناء عقلانية أكثر وسعاً وانفتاحاً.

* فائض المعلومة

ومع ذلك لن أقفز فوق سؤال التفاوت والفقر الذي يوجّه إلى العولمة بعملياتها ومضارباتها: هل يتسع التفاوت الآن بصورة تجعل الأغنياء يزدادون غنىً والفقراء فقراً؟

نحن إزاء ظاهرة تحتاج إلى الدرس والتحليل. وما يمكن قوله هنا أن ثورة الاتصالات التي تتيح، في هذا الزمن المتسارع، العمل على بُعد وبسرعة الضوء، تولّد «قيمة مضافة» على صعيد التجارة الإلكترونية، هي السبب في مضاعفة الثروات بصورة سريعة وخيالية. هذا هو واقع جديد يجعل جمع المال وكأنه يتم خارج العملية الإنتاجية، بسبب فيض المعلومات والإعلام السريع والاستخدام المتعدد والطرقات الذكية والنصوص الفائقة والعلامات الضوئية وسواها من مظاهر المعجزة التقنية والعلمية.

صحيح أن هذا الواقع هو «واقع افتراضي» كما يسمونه. ولكنه يبدو أكثر واقعية من الواقع، إذ بات يتحكم بسير العالم ويغير نظام الحقيقة، بقدر ما يجعل إنتاج الهش والعابر والناعم شرطاً لإنتاج الثقيل والثابت والدائم.

كيف يمكن مواجهة هذا الوضع الجديد الناشئ عن الحقيقة الافتراضية؟ لا أدعي بأنني أملك الجواب. ولكن لا أعتقد بأنه يعالج بنفي الحقائق المتولدة عن القنبلة الإعلامية والثورة الرقمية. فمع تغير المشهد التقني تتغير طبيعة العمل ويتغير النشاط الاقتصادي بقدر ما تنقلب أسس الدورة الاقتصادية ومعطياتها. وتجاهل هذا الواقع يؤدي إلى مفاقمته، كما أثبتت المعالجات الأيديولوجية والمواقف الطوباوية في مناهضة الرأسمالية، إذ هي آلت إلى توسعها ومضاعفاتها بعد طول المناضلة، أي أفضت إلى هزيمة الاشتراكية وتحول الرأسمالية من كونها عادية إلى كونها وحشية.

بالطبع ما يحدث ليس قدراً محتوماً أو ضرورة قاهرة. وإنما نحن إزاء أفعال بشرية وأعمال تاريخية، يمكن ضبطها والحد منها أو عقلنتها والسيطرة عليها بإخضاعها للدرس والتحليل أو للتشريح والتفكيك. وما يحدث يحملنا على الأقل على إعادة صياغة المشكلة بإعادة ترتيب العلاقة بين الافتراضي والواقعي أو بين الخيالي والفيزيائي أو بين الإعلامي والصناعي.

هنا أيضاً كان يُنتظر من الدكتور عبد الحي أن يقول لنا كيف يمكن معالجة هذه المشكلة، بدلاً من الاشتغال بشن الهجوم على العولمة. فما أكثر الذين يتقنون عندنا لغة الكفاح والنضال دفاعاً أو هجوماً. فلتكن منا فئةٌ تتقن لغة التحليل العقلاني والإنتاج المعرفي أو الإبداع المفهومي

والإنجاز الحضاري. أولاً، لأنه لا تقدير ولا تدبير من غير فهم وتشخيص. وخاصة لأن الواقع يتغير بقدر ما تتغير أنساق المعرفة وتراكيب الفهم.

إلا أن الدكتور زلوم تصرف كداعية همه الدفاع أو الهجوم أكثر مما تصرف كدارس محلل شاغله إنتاج معرفة بالظواهر. من هنا فقد اهتم بجمع المعلومات التي تشهد على أن الغربيين والأميركيين، أي صناع العولمة، هم الذين ينتقدونها ويتحدثون عن مخاطرها.

ولكن، مرة أخرى، غاب عن ذهن الدكتور عبد الحي أن الغربي ينتقد مجتمعه وثقافته وسياسة بلده، لكي يعيد البناء من جديد، أو حتى لكي يدافع عن الناس في البلدان الأخرى. أما نحن، الدعاة والمثقفين العرب، فإن نقد الغربيين لأنفسهم يرضينا ويدغدغنا، بقدر ما نتقن لغة التبجيل للذات والتبخيس في الغير. ونحن نعتبر هذا النقد حجة معنا، فيما هو حجة ضدنا، لأن أحوج ما نحتاج إليه، هو اليقظة من سباتنا الأناسي وكسر نرجسيتنا الثقافية، وذلك بوضع ثقافتنا ومجتمعنا، أقوالنا وممارساتنا، على مشرحة النقد، لكي نفهم ما نحصده من العجز والإخفاق على مستوى هويتنا الثقافية، أو ما نسبّبه من المآسي والكوارث على مستوى هويتنا الإنسانية.

وهكذا فنحن لا نرى الوجه الإيجابي لدى الآخر، أي أن نقده لهويته يسهم في إخراجها مخرجاً أكثر غنىً وقوة. كما لا نرى الوجه السلبي لمحافظتنا ودفاعاتنا، أي لا نرى كيف أن الذين نصّبوا أنفسهم حراساً للقيمة والمعنى أو حماة للهوية، هم أكثر الناس مساهمة في ما حدث من خراب المعنى وتصدع القيم أو من إضعاف الهوية وإفقار المجتمع، بادعاءاتهم الأيديولوجية وتهويماتهم الخلقية، بتصوراتهم المستهلكة وعقلياتهم النخبوية، بزيفهم الوجودي وممارساتهم النرجسية. فهم حملوا مشاريع لا

يطيقونها بل هم أول من ينتهكها، على ما هي حال الذين جعلوا أنفسهم أمناء على مصير الأمة وحقوق الشعب أو مصالح الناس وهمومهم، فيما همهم الأول مؤسساتهم وسلطاتهم أو مواقعهم وأدوارهم أو بضائعهم ورؤوس أموالهم. ولا غرابة أن يفقدوا مصداقيتهم بعد وصول المشاريع إلى إفلاسها والهويات إلى مآزقها.

من هنا ليست المسألة التأكيد على بداهة الصراع بين الهويات، وإنما هي الخروج من الأزمة بالتحرر من فكي الكماشة: قوقعة الأصولي بأختامه العقائدية، وهشاشة الحداثي بشعاراته الخاوية، وذلك لابتكار لغة جديدة في سوس الذات والأفكار وفي إدارة الوقائع والأحداث، لغة مفهومية ووجدانية، مفتوحة وعقلانية، متحركة وتواصلية، مركبة وعملانية، أي قادرة على خلق فضاءات وشروط ومجالات جديدة للحياة على الساحة الدولية.

وعلى كل حال إن العالم يتغير الآن بصورة ينبثق معها فاعل بشري جديد يُنهي الوكالة الخلقية، وربما المعرفية، للمثقفين والدعاة، التقليديين والحداثيين، بقدر ما يتجاوز ما هو سائد من العقليات والقيم والمفاهيم والأدوار. باختصار: إن النموذج الذي نرجع إليه أو نتباهى به من أجل أنسنة العولمة والتقنية أو الغرب والعالم، قد فقد مصداقيته، ولعله مصدر ما نحصده من البربرية. بهذا المعنى ليست مشكلتنا مع التقنية ولا مع العولمة أو الغرب، وإنما هي مع الداعية التراثي الذي يحول علاقته بالتراث الحي والغني والرحب إلى معرفة ميتة أو شرنقة خانقة أو متحجرات فكرية، بقدر ما هي مع المثقف الحداثي الذي يحول علاقته بالأفكار الحديثة الخصبة والخارقة، إلى شعارات خاوية ومقولات مستنفدة أو إلى مشاريع فاشلة أو مستحيلة.

هدر الفرص وصناعة الأزمات
أو
النّخب البائسة والمهمات المزيفة

يفكر المرء لكي يفسر الوقائع والمجريات، ويقرأ النصوص لكي يفهم معاني التوجهات والخيارات. كذلك هو يفكر ويقرأ لكي يشخص المشكلات ويفكك المعضلات وعلى نحو يسهم في إيجاد الحلول والمخارج للمآزق والأزمات.

ومفردة الأزمة هي اليوم الأكثر تداولاً في خطابات الذين ينظرون في أحوال العالم وفي مصائر البشر من الفلاسفة والعلماء أو من الساسة والخبراء. والأزمة هي مضاعفة في العالم العربي، بقدر ما يشعر العرب أنهم لم يتحولوا إلى منتجين فاعلين على المسرح الدولي.

وإذا كان هذا شأن المرء عامة، لا ينفك عن التفكير في شأنه الوجودي، فإن هذه مهمة العاملين في حقول الفكر وميادين المعرفة وصناعة المفاهيم. هذا بالذات ما يحركني إلى التفكير والكتابة، كما يبدو ذلك، بنوع خاص، في كتابي «سياسة الفكر»، الذي هو محاولة للنظر في مأزقنا الوجودي والحضاري على المستوى الفكري بالذات، أي من جهة قوالب الفهم وأدواته أو نظام الفكر وأختامه أو أشباح العقل وأصنامه.

والصناعة المفهومية تعني أن نفحص الأقوال وننظر في الأفعال من غير مسبقات، تحاشياً لمصادرة حرية التفكير والتعبير. على هذا النحو أتعامل مع تشومسكي وبورديو أو مع ألفين توفلر وفرنسيس فوكوياما. بل على هذا النحو نفسه أتعامل مع بيل غيتس، بعيداً عن التصنيفات الجاهزة والأحكام المسبقة التي تقوم على النفي والإدانة أو على التبجيل والإشادة. فالاعتراف بوجود المأزق أو بتفاقم المشكلة واستمرار الأزمة يعني أن ما نتمسك به قد يكون مصدر ما نشكو منه.

1 ـ غيتس والموارد المضاعفة

من هنا لا أرى إلى غيتس بوصفه رأسمالياً بشعاً يمارس الاستغلال والنهب، كما يرى إليه كثير من الدعاة والمناضلين الفاشلين الذين لم يحسنوا تطوير عدتهم الفكرية أو استغلال رؤوس أموالهم الرمزية، أي لا أرى إليه بعين نضالية، بل أتعامل معه بلغة مفهومية، بحيث أرى إلى الوجه الآخر للمسألة: كون بيل غيتس ينتج الوقائع، في مجال اختصاصه، ويشارك في صناعة المشهد الأميركي عبر انخراطه في هذا المجال الجديد المتعلق ببرامج المعلومات وطرقات الإعلام. وبيل غيتس هو نموذج لفاعل بشري جديد يظهر على المسرح ويتصدّر الواجهة بمشاريعه وابتكاراته. وهذا ما يتعامى عنه ذوو العقليات المغلقة الذين لا يرون من أعماله سوى كونه مجرد رجل يشتغل بجني الأرباح الطائلة وتجميع الثروات العريضة. في حين أن المسألة هي أهم وأخطر، لأنها تتعلق بكيفية صنع المعرفة والثروة، أو بكيفية إنتاج الفاعلية وممارسة الحضور في عصر المعلومة الكونية.

والمسألة تحملنا على التساؤل: لماذا يتراجع دور المثقف ويتهمش قياساً على أدوار الفاعلين الجدد من رجالات الإعلام وعمال المعرفة؟ ولكنْ هذا سؤال لا يخطر ببال داعية التغيير الذي تفاجئه الأحداث بقدر ما

يتعامل مع المتغيرات على نحو تراجعي. وهذا ما لا يفكر فيه حارس القيم الذي يقف مذعوراً أمام مصطلحات العولمة وما بعد الحداثة، كما يفزع الصبية أمام الأشياء التي يجهلونها.

وعلى هذا النحو نفسه أقرأ كتاب غيتس: العمل بسرعة الفكر[1]. إذ هو يبيّن لي كيف يسير العالم ويُدار الواقع في عصر التبادل الرقمي، حيث يتم العمل الافتراضي بسرعة الضوء، وحيث يتغير نظام العالم ويتغير منطق الأشياء على نحو لا سابق له. بهذا أتحرر من المصادرات الأيديولوجية في التعامل مع الوقائع، لكي أعيد النظر في مفهوم الحقيقة بالذات، وبصورة نتجاوز فيها منطق المطابقة أو التطبيق. فالحقيقة هي ما نخلقه من الوقائع في مجال من المجالات، والحق هو ما نحسن أداءه أو إنجازه أو الدفاع عنه من القيم والثروات.

2 ـ أيتام العولمة

والعولمة تشكل واقعة العصر بتحولاتها الهائلة والمتسارعة التي تتغير معها علاقتنا بمفردات وجودنا: بالزمان والمكان، بالعمل والثروة، بالمعرفة والقيمة، بالمجتمع والسلطة، بالواقع والحقيقة. من هنا فهي كظاهرة تجتاح العالم بتقنياتها وعملياتها ومنتوجاتها. وهي كمفردة تخترق العقول وتسهم في إعادة تشكيل خارطة المفاهيم على ساحة الفكر.

وليست المهمة أن نندب حظنا أمام الحدث الكبير الذي تتغير معه صورة العالم، كما يريد لنا اليساريون الرجعيون الذين يحدثوننا عن الخطر المضاعف للعولمة بثوراتها وانفجاراتها العلمية والتقنية على الاقتصاد

---

(1) صدر الكتاب، بنسخته الفرنسية، عن دار، روبير لافون، باريس، 1999؛ راجع قراءتي له، وقد نُشرت بعيد صدوره في مجلة «العربي».

والثقافة. لأننا لو فعلنا ذلك لأُسْقِط في يدنا وصِرْنا كالأيتام على مأدبة الشركات، بقدر ما نتعامى عن فتوحات العولمة أو بقدر ما لا نحسن استغلال فرصها ومواردها المضاعفة. ولذا فالمهمة هي أن نغتنم الفرصة بأن نقرأ ما يحدث من المتغيرات المتسارعة، بحيث نسعى إلى أن نتغير عما نحن عليه، بخلق موارد جديدة، أو على الأقل باستغلال الموارد التي تنفتح أبوابها الواسعة مع الثورة الرقمية، لكي نحول علاقتنا بالأحداث إلى إمكانات تُصنع أو قدرات تتسع، بدلاً من أن نحيل علاقتنا بهويتنا إلى مآزق ومطبّات.

وفي أي حال لم نعد من السذاجة بحيث نصدق ما يقوله مناهضو العولمة والمتباكون أمامها من الذين يرون فيها علة ما تعانيه شعوبنا من المظالم والآفات والكوارث الاجتماعية والاقتصادية. فما يحدث لنا هو من بنات أفكارنا وصنائع أيدينا. فالأجدى أن نواجه التحديات بالاشتغال على ذواتنا بالنقد والمراجعة والتفكيك لنماذج التفكير ومعايير العمل أو لسياسات المعرفة واستراتيجيات الممارسة، من أجل أن نحول علاقتنا بالتطورات والمستجدات إلى إنجازات وابتكارات نمارس عبرها فاعليتنا ونستحق ما نطالب به من الحصص والعوائد على مسرح الأمم.

3 ـ الحداثي الجاهل بأصوليته

وهكذا لا أقيم مع غيتس علاقة نضالية هجومية كما يريد لنا الذين ينظرون إلى التحولات بمنطق التهويمات الأيديولوجية المستحيلة. الأمر الذي يسوقهم من غير نظر ولا تحقيق إلى نفي ما يُنجز ويتحقق أو إلى التعامي عما يحدث ويتشكل، على ما يفعل أكثر الحداثيين الذين يمارسون وصايتهم الساذجة على القيم بقدر ما خَتَمت على عقولهم وعلى بصائرهم الأسماء والشعارات الحديثة. والنتيجة أنهم يحصدون ما يحاربونه أو يشكون منه، أو ينتهكون ما يدعون إليه ويدّعوه تمثيله، على ما هي حال أصحاب العقليات الطوباوية المغلقة الذين يجهلون أنهم يلتقون مع من

ينتقدونهم أو يستبعدونهم. إنهم لا يعرفون أنهم الوجه الآخر للعملة الأصولية، لأن الأصولية لا تقتصر على أهل الديانات أو على هذا الدين دون ذاك. ثمة أصولي ماركسي أو قومي أو حداثي أو يهودي أو مسيحي، تماماً كما هناك أصولي إسلامي.

بذلك يعيد الأصولي الحداثي المذعور من تحولات العولمة وما بعد الحداثة، إنتاج مواقف سلفيي عصر النهضة الأكثر تشدداً. فبعض هؤلاء لم يَرَ من التقدم الغربي سوى «الوحشية والبربرية». والحداثي الأصولي المعاصر، القومي أو الماركسي، لا يرى من العولمة سوى كونها «رأسمالية وحشية» أو هيمنة أميركية أو غزواً ثقافياً واجتياحاً تقنياً. وهو في ذلك أكثر تشدداً من محمد عبده، على سبيل المثال. ذلك أن الشيخ لم يتعام عن تقدم الغرب الذي بهره، ولكنه حاول الالتفاف عليه، فبحث له عن أصل أو نَسَب أو سَبْق في الحضارة الإسلامية.

وبالمقارنة نجد أن اليابانيين كان لهم موقف مختلف من الإنجازات الغربية. إنهم لم يتعاموا عنها ولم يسعوا إلى الالتفاف عليها أو التهجم على أصحابها، وإنما حاولوا التعلم والاستفادة بالنظر إلى أسباب التقدم الذي حققه الغربيون أو بالبحث عن مصادر قوتهم وعوامل تفوقهم، الأمر الذي أتاح لأهل اليابان أن يتحولوا من موقع الضعيف والعاجز إلى موقع القوي والقادر، بقدر ما تعاملوا مع هويتهم بلغة الإنتاج والابتكار. وهذا ما يفعلونه اليوم. لقد استطاعوا تحويل علاقتهم بثورة الاتصالات إلى مورد بشري لا ينضب مما أتاح لهم ممارسة أمبرياليتهم الاقتصادية على الأقل، عبر منتوجاتهم التي تغزو أسواق العالم. أما نحن فإن نرجسيتنا العقائدية وتشبيحاتنا المثالية وهواجسنا العُصابية حول الهوية الثقافية، ساقتنا من حيث لا نعقل، إلى التعامي عن الواقع والحقيقة، لكي نضاعف المآزق ونعيد إنتاج الأزمات. وما زلنا نفعل ذلك الآن. ما زلنا نفكر بنفس العقلية، وإن اختلفت الشعارات والمرجعيات ما بين قديم وحديث.

وهكذا فالمسألة ليست مسألة دفاع عن غيتس، وإنما هي أن نقرأ الوقائع أو نفهم التحولات، بحيث نخلق وقائع تتيح لنا ممارسة فاعليتنا وحضورنا. وذلك أفضل دفاع عن الذات. ولكن الذين يرون بعين نضالية لا يرون وسط الرؤية، بقدر ما يموهون المشكلة ويختزلون الوقائع. فهم يحدثوننا عن العولمة بوصفها أمركة، في حين أن الهيمنة الأميركية ليست جديدة. وإنما هي واقع حاصل قبل العولمة. والسؤال: لماذا تزداد الولايات المتحدة توسعاً بل كل هذه النضالات ضد سيطرتها من جانب الدعاة؟ هذا السؤال يحمل المرء على إعادة النظر في عدته النظرية وفي أدواته النضالية.

4 ـ تشومسكي وقول الحقيقة؟

من هذا المنطلق بالذات أتعامل مع تشومسكي. فلا أرى إليه بعين تبجيلية بوصفه يجسد مثال الحرية أو المدافع عن الحقيقة والعدالة، كما يرى إليه مثقفون عرب كثيرون، يخدعهم وقوف المثقفين الغربيين إلى جانبنا بقدر ما يدغدغ شعورهم بالعجز والضعف. وإنما أرى إلى الوجه الآخر للمسألة من جهتين. أولهما جهة العلاقة بالحقيقة. وأعني بذلك أننا أقل مما ندعي من حيث معرفة الحقيقة وقولها أو الدفاع عنها. فنحن ننتج حقائق أكثر مما نقول الحقيقة أو نكشف عن الوقائع. هذا إذا لم أشأ القول بأننا لا نريد قول الحقيقة أو لا نقدر عليها كما تشهد مواقف أكثر المثقفين الغربيين، بمن فيهم تشومسكي، مما يجري على أرض فلسطين. فالكل ينشغلون بالمحرقة ويسكتون على المجزرة. والكل يخشون من المقارنة بين الجلاد النازي والضحية اليهودي الذي تماهى مع جلاده لكي ينظم المجازر في مكان آخر ويحق شعب آخر. ثمة وجه آخر للمسألة يتعلق بموقف تشومسكي من بلده وثقافته. بمعنى أن ما يلفت نظري هو موقفه النقدي،

سواء لسياسة بلده أو لنظام العالم أو للمشروع الغربي. وما نحتاج إليه ليس من يدافع عن ضعفنا، بل نقد الذات، لأن مشكلتنا الأولى هي مع أفكارنا، خاصة إذا كنا نعمل في ميادين الفكر.

والنقد هو محاولة لصنع إمكان نفك به الطوق بتفكيك آليات عجزنا، أو نخرق السقف بإنتاج شيء يفرض نفسه على الساحة العالمية. أما الكلام على الهيمنة والتوحش والغزو فهو لا يجدي نضالاً ولا يغني معرفة أو يحقّق سَبْقاً، إذ هو حديث عما يعرفه جميع الناس. فهذه أبجدية الاجتماع البشري. هذا ما نراه ونعاني منه في غير مكان. هذا بالذات ما نمارسه في بلداننا: فحيثما ولى المرء وجهه يجد هيمنة وتسلطاً أو فقراً وتفاوتاً أو هدراً وسرقة أو تهميشاً وإقصاء.

5 ـ المثال الأسوأ

والمثقفون ليسوا استثناءً مثالياً في مجال العلاقات الإنسانية التي يدعون الغيرة عليها. إنهم ليسوا كما يقدّمون أنفسهم عُشاقاً للحرية ولا مثالات نموذجية للعدالة والنزاهة. تشهد على ذلك معاركهم الكلامية الوحشية على ساحاتهم حيث تزدهر استراتيجية الرفض والإلغاء للآخر والمختلف، أو تنشط عمليات السطو على أعمال الزملاء والأنداد.

ومن الظلم لبيل غيتس أن نقارنه بأنفسنا. أولاً من حيث الصلة بالحقيقة كما يتجلى ذلك في قدرته على الابتكار في خلق وقائع تفعل فعلها في مجال عمله أو في المجتمع الأميركي بل في العالم؛ ثانياً من حيث الصلة بالعدالة وروح التضامن كما يتجلى ذلك في تبرعات غيتس بمئات الملايين من الدولارات للمؤسسات الاجتماعية؛ ثالثاً من حيث الصلة بالحرية، إذ أن العلاقات داخل شركته بينه وبين العاملين فيها هي أقل اعتباطية ومزاجية وعصبوية أي أكثر عقلانية وتداولية مما نحسب.

ما يجري على ساحاتنا الثقافية هو العكس: فالمثقفون من حرّاس القيم العامة والمدافعين عن قضايا العرب أو الحاملين لمشاريع التنوير والتحرير يضربون بعرض الحائط كل الشعارات التي يرفعونها. ذلك أنه عندما يتعلق الأمر بمواقعهم ومؤسساتهم أو بأسمائهم وألقابهم أو بسِلَعهم وجوائزهم أو بتهويماتهم الخُلُقية وتشبيحاتهم النظرية، تصبح الممارسة السائدة والمعاملة البارزة هي: التصرف السلطوي والسلوك الاعتباطي، العمل بمنطق المافيات والغيتوات، النزوع إلى الحَجْب والاقصاء والتهشيم، التكالب والظلم والاستغلال البشع، فضلاً عن اللجوء إلى الكذب والنفاق والتحايل من أجل سرقة أفكار الغير، مُجَسّدين بذلك أسوأ النماذج التي يعلنون محاربتها. مما يعني أننا الوجه الآخر للعملة، أي للاستبداد السياسي والفساد الاقتصادي والتعصب الأهلي. وإنها لمهزلة أن ندعي تنوير الناس أو تحرير المجتمع أو الدفاع عن الحقوق، فيما الواحد لا يطيق حرية غيره ولا يؤتمن على نصوص سواه.

وهكذا فهم يطرحون على الصعيد الخُلقي شعارات هم أول من يعمل على انتهاكها. أما على الصعيد المعرفي، فالأكثرون منهم لم يستطيعوا خلق أفكار جديدة تغني معرفتنا بواقعنا أو بالعالم. نحن أصحاب مهن معرفية، فلنتقن مهننا بإنتاج ما به نثري رأس المال المعرفي البشري، حتى لا نزاول مهنة عقيمة وجهها الآخر مهمة خُلقية مزيفة. ومن المضحك أن ننتقد غيتس. لأن الأولى أن نهتم بنقد أقوالنا وأعمالنا للكشف عن هشاشة الأفكار وفضائح الممارسات.

من هنا تركيزي على نقد الذات لتعرية الآفات. هذا ما بوسع مجتمعاتنا أن تفعله: أن تعمل على تشخيص مشكلاتها وتفكيك أزماتها، لكي تستعيد مبادرتها التاريخية وتخرج من هامشيتها وتمارس فاعليتها وسَطْ المشهد العالمي بإتقان لغة الخلق والفتح. فمع استخدام اللغة الرقمية

والمخلوقات الافتراضية تنفتح مجالات وأبواب وفرص تشكل موارد لا تنضب للمعرفة والعمل أو للتوظيف والاستثمار. بهذا المعنى ليست العلة لا في الأمركة ولا في الغربنة، بل في أفكارنا العقيمة وعقائدنا المتحجرة التي نترجمها عجزاً عن المبادرة والابتكار.

هنا أيضاً ليست القضية قضية دفاع عن تشومسكي، ولا هي في المقابل قضية الهجوم عليه، كما يحسب دعاة الحداثة الآفلة والخائفون على ضعفهم من أفكار ما بعد الحداثة. المسألة هي أن نشخص الواقع لكي نفهم ونتغير ونجترح إمكانات جديدة للعمل والتدبير: كيف نفهم أن الرأسمالية تزداد وحشية والفقراء يزدادون فقراً بعد كل هذه الوعود من جانب الوكلاء على مصالح المستضعفين والشعوب؟ كيف نفسر ازدياد الحجب والتلاعب بعد كل هذه المحاولات لقول الحقيقة من جانب الأمناء عليها؟ بل كيف نفهم أننا نناضل لكي نتعثر ونتراجع أو لكي نهدر الفرص ونبدّد المكتسبات؟

الأسئلة كثيرة لمن لا يريد أن يتعامى عما يحدث. والممكن هو إعادة النظر في عدتنا الفكرية: في المفاهيم والمعايير، في السُبل والأساليب، في المهام والأدوار، وعلى نحو يتيح لنا أن نغير مفاهيمنا للحقيقة والعدالة والحرية، لإعادة صياغة المصداقية المعرفية والمشروعية الخلقية والشرعية السياسية. هذا ما يفعله العاقل وغير العاقل، الإنسان والفأر أو الجرذ: أن يغير التوجه والتصرف، بعد الوصول إلى المأزق، على عكس ما يفعل عندنا كثيرون من المثقفين الذين نصّبوا أنفسهم أمناء على العقل والحقيقة، في حين هم يتشبثون بما ينتج الضعف ويراكم الفشل. ولا عجب أن تداهمهم الوقائع والمتغيرات من حيث لا يعقلون ولا يحتسبون.

6 ـ ماركس والتقليد الأعمى

والسؤال أيهما أجدى وأنفع: من يرفع شعار الحرية المستهلك لكي يمارس دفاعه الفاشل عن القضايا، وبما يولّد مزيداً من التسلط والفقر والغزو، أم الذي يعيد النظر في مفاهيم الحرية والعدالة والمساواة؟

ولنعد إلى التجارب، فهي شواهد. لنعد إلى ماركس الذي ينتسب إليه الكثيرون ممن يقرأونه بعين تقليدية حروفية أصولية هي الوجه الآخر لقراءة الأصوليين الإسلاميين، من حيث عجزها عن تجديد النصوص والآثار.

فماركس لم يغير العالم بنضالاته لأنه لم يكن زعيماً سياسياً ولا مناضلاً ميدانياً. وإنما كان فيلسوفاً وعالماً. وقد أسهم في تغيير العالم باختراعه شبكة من المفاهيم، فيما هو يحلل العالم الصناعي والمجتمع الرأسمالي، كفائض القيمة والبنية الفوقية والبنية التحتية والطبقة الكادحة والاستلاب... وهذه الشبكة من المفاهيم خلقت وعياً جديداً بقدر ما أسهمت في تشكيل ما لا يحصى من الحركات الفكرية والأحزاب السياسية والساحات النضالية. وهنا وجه من وجوه الخداع لدى ماركس: كونه قد غيّر العالم فيما هو يحاول قراءته وفهمه. أما أتباعه ومقلدوه فقد أحالوا مفاهيمه إلى متحجرات فكرية تطمس الوعي وتكرر المقولات المستنفدة حول التطور والتقدم؛ وذلك هو الفرق بين من يطلق الإمكان ومن يخنقه، بين التفكير الخلاق والتقليد الأعمى.

وماركس قد خرج على الرأسمالية بقدر ما أتى منها بالذات. ولم يكن بإمكانه أن يكون داعية للشيوعية أو منظِّراً للاشتراكية، إلا لأنه أحسن قراءة الرأسمالية واستوعب منجزاتها، بتسليطه الضوء على ما خلقته من الشروط الاقتصادية والسياسية والثقافية لولادة المجتمع الاشتراكي.

لست بالطبع مع الحتمية التاريخية التي انتقدها وأبيّن مأزقها، سواء

عند ماركس أو عند سواه. ولكنني أحاول تقديم قراءة لماركس تختلف عن القراءات السائدة التي يقدمها الماركسيون من عرب وغير عرب، من الذين ترجموا علاقتهم بفكره ونصوصه معارف ميتة وبرامج مستحيلة أو مدمرة. بدليل أنهم لم يستطيعوا تجديد المفاهيم الماركسية أو تغذيتها، وبدليل أن الاشتراكية قد فشلت على يدهم كما جرى في المعسكر السوفياتي، أو ولدت ميتة كما جرى في العالم العربي.

وقراءتي لماركس ليست عين الحقيقة لأنه لا توجد حقيقة جوهرية أو متعالية نقبض عليها بمفاهيمنا المحضة. ما أقوله هو في النهاية مجرد تأويل أحاول من خلاله فهم مأزق الماركسية كما تمثل في العقم الفكري للماركسي العربي أو في انهيار الأيديولوجيات الماركسية حيث جرى تطبيقها وترجمتها، ليس في مجتمعات متقدمة أو ديموقراطية أو ذات وفرة، بل في مجتمعات استبدادية أو فقيرة أو متخلّفة، فكانت الثمرة ازدياد الفقر والتخلف أو القهر والتسلط، بقدر ما جرى التعامل مع الأفكار والوقائع أو مع النماذج والحلول، بعقليات دغمائية أو بحتميات أصولية أو بمعسكرات عقائدية. وفي أي حال لا أقرأ النصوص كما تقدّم نفسها، بل أرى إلى ما لا تقوله أو إلى ما يمتنع عليها قوله. فماركس قدّم نفسه بوصفه ذا فلسفة مادية، في حين هو أكثر مثالية من أصحاب الدعوات الدينية. لأن هؤلاء وعدوا الناس بفردوس في السماء. أما ماركس فقد سعى إلى تحقيق الفردوس على الأرض، فكانت النتيجة على يد أتباعه جحيماً وشقاء.

أعود بعد هذا الاسترسال إلى تشومسكي لأقول: لا أقتصر في نقدي له على مواقفه النضالية. وإنما أنتقده كعالم أيضاً. فأنا لا أقتنع بقوله: نحن نتكلم اللغة كما تنبت لنا أسنان أو أذرعة. مثل هذا القول يعني أن الإنسان مجرد ناطق فطري. وما أراه هو أن الإنسان «فاعل لغوي»، بمعنى أنه يتكلم اللغة بقدر ما تتكلم عبره، ويستخدم قواعدها بقدر ما يفعل فيها

ويسهم في تحويلها عبر أداءاته الفردية وابتكاراته الأسلوبية، ولو بصورة طفيفة وغير ملموسة أو مرئية. أما مقولة الناطق الفطري فهي تراجع عما أنجزه النحو التوليدي. ولو كنا نعمل بموجب قوانين فطرتنا لما كان هناك معنى للسعي والجهد أو للتمرس والتعلم أو للتثاقف والتناص. من هنا أنا أخرج على تشومسكي بقدر ما آتي منه، بمعنى أنني استثمرت نحوه التوليدي أو التحويلي بقدر ما عارضت منطقه التقليدي. من هنا أيضاً حاولت صياغة منطق جديد سميته «المنطق التحويلي». ولكن الذين كتبوا عن كتابي لم يروا ذلك، لأن هواجس النضال أو إرادة الاستبعاد حجبت عنهم الرؤية.

7 - بورديو وثمن التراجع

وعلى هذا النحو نفسه أيضاً يُقرأ موقفي من بيار بورديو[1]. لقد حاولت أن أبيّن وجه المفارقة أو الفضيحة في أقواله أو ممارساته. فلا يُعقل أن يقضي الواحد الشطر الأكبر من حياته الأكاديمية وهو يفكك وينتقد على نحو ثوري المؤسسات المجتمعية وعلى رأسها الدولة، باعتبارها مؤسسات تمارس الحجب والقمع والتسلط والتدمير، ثم يعود بعد ثلاثين عاماً لكي يقول بالمحافظة على الدولة بوصفها الضامن للمصلحة العامة، هكذا على نحو تراجعي أو رجعي، على ما هو دأب المثقف اليساري الذي يأتي دوماً متأخراً، أي يتمسك بالشعار بعد أن يُستهلك أو يفشل. كان هذا المثقف ضد الدولة ومع الأممية. والآن يقف مع الدولة وضد العولمة، مع أن العولمة تضاعف إمكانات العمل والتواصل على صعيد أممي أو عالمي. وهذا ما لا يراه حراس بورديو وشرطة أفكاره بسبب ذهنية التجريح وعقلية

(1) راجع بصدد نقدي لتشومسكي وبورديو كتابي: أصنام النظرية وأطياف الحرية.

التقليد والولاء التي تُترجم استقالةً من التفكير بقدر ما تُمارَس عبادةً للآباء والأسماء.

طبعاً لقد أدرك بورديو متأخراً وجه المفارقة في موقفه، فعاد مؤخراً لكي يقول بضرورة نقد الدولة، على نحو يشهد على تخبّطه. بسبب تغليب منطق النضال على لغة الفهم والمعرفة. ولكن المسألة ليست أن نتردد بين نقد الدولة والدفاع عنها، ولا هي مسألة أن نتراجع عن مواقفنا الخاطئة لنتمسك بمواقفنا السابقة بعد اكتشاف الحقيقة، وإنما هي أن نراجع مفهومنا للدولة، في ضوء التحولات الجارية، لنعيد ابتكار الدولة من حيث مهامها ووظائفها وأجهزتها، أو لنعيد ترتيب العلاقة بينها وبين الشركات التي أصبحت عملاقة بقدر ما أصبحت ذات طابع عالمي.

هذا ما يمكن قوله أيضاً بالنسبة إلى موقف بورديو من التلفزيون. طبعاً أنا أوافقه على ضرورة مراعاة الاختصاص في كل قطاع أو مجال، حتى لا يتحول الأمر إلى فوضى، وحتى لا يصبح بوسع كل واحد أن يتكلم في كل حقل من غير علم ولا اختصاص، فيسيء إلى نفسه وإلى غيره. ولكن ذلك لا يعني أن التلفزيون هو أداة جبارة للسيطرة. إنه اختراع فتح مجالاً رحباً للكلام العلني والتداول العمومي. وبعده لا يمكن للعلماء وأهل الاختصاص أن يمارسوا مهامهم كما كانوا يمارسونها من قبل. مما يعني أن التراجع له ثمنه المفهومي، تماماً كما أن الدخول إلى حقل من الحقول له ثمنه المعرفي. والثمن هو تغيير مفاهيمنا لمهننا، إذ لا شيء يعود كما كان عليه. هذا ما يمكن أن يستخلصه من يرى وينظر، إذا لم يشأ أن يمارس العماية أو يقع في الجهالة.

وكما انتقدت تشومسكي كعالم، انتقدت أيضاً بورديو كعالم. والنقد

يدور هنا على منزعه الحتمي كما يتجسد في مقولته بأن الواقع الاجتماعي هو الحقيقة الأولى والأخيرة التي تتحكم بالتصورات التي يكونها الفاعلون الاجتماعيون حوله. ففي هذا تراجع عن مفهوم الفاعل بالذات. ذلك أن الفاعل الاجتماعي يؤثر بقدر ما يتأثر. والأحرى القول إنه يشتغل على الوقائع والمعطيات لخرق الشروط وكسر الحتميات أو لتحويل البنى وتغيير المعادلات. وهو لا يفعل ذلك على نحو سحري، بل على نحو تحويلي. إذ هو بما ينجزه يخلق وقائع يتغير معها المشهد في حقل اختصاصه، والتغير في حقل من الحقول قد يسهم في تغيير الحقول الأخرى. بهذا المعنى لا يعود الواقع الاجتماعي حقيقة مفارقة أو مجردة، بل حصيلة ما يصنعه الفاعلون بتصوراتهم وتخيلاتهم أو بمساعيهم وأعمالهم.

وهكذا ليست المسألة أننا مجرد ناطقين باسم حقيقة اجتماعية أو كليات نحوية، كما يحسب بورديو أو تشومسكي، وإنما نحن نفعل ونؤثر، بالمكابدة والمعاناة أو بالجهد والاعتمال أو بالصناعة والمراس أو بالإصلاح والخلق. هل هي «طبيعة ثانية» نقع في أسرها أو «واقع موضوعي» لا فُكاك لنا من قوانينه؟ الأحرى القول إننا نضاعف طبيعتنا بقدر ما نخرج على ذواتنا، ونتحول عن عقولنا بقدر ما نحول واقعنا ونغير صورتنا، بالقدرة على التسمية والاصطلاح أو على التخيل والفهم. وهكذا لا يتماهى الإنسان مع اسمه بقدر ما يعمل على اختراع نموذجه وخلق عالمه، الأمر الذي يجعله رهناً لإمكاناته، بقدر ما يُكْسِبُه بُعداً يجعل علاقته بطبيعته لا تقوم على المساواة، بل تبنى وتتشكل بالخروج والمغايرة أو بالخرق والانتهاك.

8 ـ التفكيك وتصنيعه

لا أريد أن أنهي هذه المقالة دون التطرق إلى مثال أخير يتعلق بجاك دريدا ومنهجه التفكيكي. هنا أيضاً لا أتعاطى مع المسألة بعين نضالية. لا

أقف مع دريدا موقف التبجيل والتعظيم. ولكني لا أعتبر التفكيك بعبعاً على ما يخشى منه بعض أصحاب السلطة الفكرية في العالم العربي، وأعني بهم مرة أخرى الحداثيين الخائفين من مصطلحات ما بعد الحداثة، ممن يترجمون علاقتهم بالمفاهيم الحديثة إلى شعارات خاوية ومقولات مستهلكة. إني ألتفت إلى الإمكانات الفكرية التي تنطوي عليها الممارسة النقدية التفكيكية، من حيث القدرة على الشرح والتفسير أو الفهم والتشخيص أو الكشف والتنوير. من هنا فإني أفدت من منهج دريدا في التفكيك. ولكني أنتقده عندما لا أقتنع بأقواله، على ما فعلت بالنسبة إلى مقولته حول «لا إنسانية العالم». إذ اعتبر أن شعار الإنسانية قد فقد مصداقيته على يد دعاته. تماماً كما فقدت مصداقيتها عندنا شعارات الوطنية والديموقراطية والعلمانية والمجتمع المدني، وسوى ذلك من شعارات يرفعها الدعاة الذين عملوا طوال عقود على انتهاكها أو فشلوا في الدفاع عنها.

من هنا مدى الخداع والسذاجة في الدعوات التي تُطلق هنا وهناك إلى أنسَنة العولمة والاقتصاد للخلاص من واقع التفاوت والفقر والبؤس. فالمسألة لا تتعلق بالعولمة وأسواقها، بقدر ما ترتبط بجشع الإنسان وتكالبه وشراسته، سواء اليوم في عصر الحاسوب والعولمة، أو قبل ذلك في عصر الصناعة والصحيفة. وقد وُلِدت الماركسية لمعالجة ما ولّده المجتمع الصناعي من البؤس والقهر والاستلاب.

9 ـ إنسانيتنا هي المشكلة

هذا في الغرب. أما عندنا فنحن أَعجز من أن نُطِيق مثالات الإنسانية وشعارات الأنسنة، وإلا لكنا نجحنا في أنسنة حياتنا ومجتمعاتنا أو سلطاتنا وإداراتنا أو هوياتنا وروابطنا التي تمزقها أو تفترسها آفات الفقر والبؤس أو

استراتيجيات التميز والإقصاء أو آليات التعصب والعنف. لنأخذ مثالاً يتعلق بمسألة الحريات. على هذا الصعيد لسنا كالمجتمع الأميركي الذي يتيح للمسلم المقيم هناك ممارسة شعائره الدينية بصورة حرة لا يجدها في المجتمعات العربية، كما يعترف المخرج مصطفى العقاد. هذا مثال يشهد على زيف ادعائنا بقدر ما يكشف أن الكرة هي في ملعبنا: فماذا ننتظر لكي نبادر إلى العمل على أنسنة علاقاتنا السياسية والاجتماعية الاقتصادية، إلا إذا كنا ننتظر من الغربيين والأميركيين أن يقوموا عنا بمثل هذه المهمة، عندها نشهد على قصورنا وعلى جهلنا في آن. ذلك أن العلة لا تكمن في نقص الإنسانية. بالعكس إنها ثمرة إنسانيتنا بالذات. بمعنى أننا سوف نحصد دوماً ما نشكو منه ما دامت المجتمعات البشرية تصنع الآلهة والأنبياء أو الأبطال والنجوم، وما دامت تُبنى على النزعات النخبوية والنرجسية أو على الممارسات العنصرية والاصطفائية، سواء على مستوى العلاقة بين الأفراد أو بين الجماعات.

فالأَولى والأجدى، إذا أردنا أن نفهم وقائع بربريتنا والخروج من مآزقنا، أن نعمل على تفكيك إنسانتينا بصورها وأطيافها أو بنماذجها ومثالاتها القديمة والحديثة، اللاهوتية والناسوتية، لكي نفتح مجالاً جديداً للعلاقات بين البشر، تسوده معاني الوساطة والشراكة والتداول.

10 ـ النخبة وإنتاج الأزمة

مختصر القول: الرهان أن نشخص المشكلات ونفضح الممارسات أو أن نشرّح الأزمات ونفكك العوائق والموانع، لكي نصنع إمكانات جديدة، نخرج بها من موقع العجز والهشاشة، بقدر ما نتخلى عن عقلية التهمة ولغة الإدانة التي يتقنها أصحاب النضالات الفاشلة وصنّاع الكوارث في العالم العربي.

وهؤلاء لا يرون وسط الرؤية: فهم يدعون الفهم لكي يمارسوا العماية، أو يطرحون قضايا لا يقدرون عليها، أو يقرأون النصوص بصورة عقيمة، أو يمارسون الأصولية فيما يزعمون التبرؤ منها، أو يقترحون الحلول للمشكلات فيما هم لا يعرفون كيف يسير العالم بقدر ما يقفزون فوق الوقائع ويتعامون عن التحولات، أو يقارعون الأمبريالية لكي يقدموا أفضل خدمة لها بعقم تفكيرهم وتحجر عقولهم. وأخيراً فهم لا يحسنون سوى انتهاك الشعارات التي يرفعونها، بقدر ما يجهلون معنى أقوالهم ومآل ممارساتهم، شاهدين بذلك على جهلهم المركب وعجزهم المضاعف. ولا عجب أن تكون الحصيلة شعارات خاوية ومشاريع مستحيلة ونضالات فاشلة، تتحول معها الحرية إلى استبداد والاشتراكية إلى فقر والماركسية إلى رجعية والحداثة إلى تخلف والعدالة إلى اعتباط والعقلانية إلى انغلاق والقومية إلى فرقة والدين إلى إرهاب. فيا لها من مهمة مزيفة تمارسها عندنا النخب البائسة التي تحاول تصدر الواجهة وممارسة الوصاية على مصير البشرية، فيما هي تعيش عالة على مجتمعاتها، بقدر ما تشهد على عجزها عن المشاركة الخلاقة في إنتاج المعلومة والمعرفة والثروة.

11 ـ المفارقة والفضيحة

وتلك هي المفارقة والفضيحة لدى حراس الهوية ودعاة الدفاع عن مصالح الشعوب. إنهم يتحدثون من موقع الوصاية والقيادة لكي يقترحوا البدائل والحلول، في حين هم لا يحسنون تشخيص المشكلة، لأنهم يتعاملون مع الموارد بوصفها مآزق، ومع الفرص بوصفها كوارث، بقدر ما يتعاملون مع الضعف بوصفه قوة أو بالعكس.

وهكذا فهم يتوهمون أن العولمة هي الخطر الذي يتهدد الوجود والهوية من الخارج، في حين أن العلة تضرب العقول بقدر ما تكمن في

نماذج الثقافة وهواجس الهوية أو في شبكات الفهم وقوالب المعرفة أو في أنماط التفكير ومصادرات العقل. كذلك إنهم يرمون المسؤولية في الداخل على سواهم، فيما هم مصدر للمشكلة بعقلياتهم القاصرة وأفكارهم العقيمة أو بثنائياتهم الخانقة وأدوارهم المستهلكة. الأمر الذي يفقدهم المصداقية في نظر مجتمع لم يعد يعترف بوصايتهم ولا يهتم بأطروحاتهم التي لا يجد فيها أفكاراً هامة تغني معرفته بالواقع والعالم أو تسهم في فهم المشكلات وحل الأزمات.

ومن هنا الفارق الكبير بيننا وبين بيل غيتس: فهو يشهد باختراعاته وإنجازاته، وكتاباته أيضاً، على قوة الثقافة وخصوبة الفكر وحيوية المجتمع في الولايات المتحدة. أما نحن فإن آراءنا ومواقفنا حول العولمة وغيتس أو حول بورديو وتشومسكي تشهد على فقر الثقافة وعمى التقليد أو على خواء المقولة وزيف الدعوة. وإلا كيف نفسر ما نحصده من الأزمات؟

لنعمل على عولمة ثقافتنا واقتصادنا، بإنتاج شيء قابل للتداول في أسواق العالم المادية أو الرمزية، فكرة أو معلومة أو أداة أو سلعة، أي ما به نفعل ونؤثر لكي نغير صورتنا البائسة في العالم بقدر ما نغير علاقاتنا بذواتنا بالآخر، أو بالفكر والحدث. من غير ذلك سوف نبقى نهدر الفرص والموارد لنتباكى على الهوية العاجزة ونقبع في معسكرات العقائد وأقبية الطوائف، أو لكي نبقى أسرى في حظيرة الثقافة الوطنية الضيقة نتحدث عنها حديث اللغو والعصبية. يا لها من مهمة مزيفة يمارسها دعاة الحريات والمجتمع المدني، فيما الواحد منهم لا يتخطى حدود طائفته وقبيلته أو حزبه وزمرته بل منزله ومكتبه.

القسم السادس

كيف نفكّر

محنة المعنى

ثنائية الإيمان والإلحاد، التي هي وجه آخر لثنائية الله والإنسان، قد فقدت مصداقيتها وباتت تمارس على قدر كبير من الخداع بقدر ما تولد العقم والعجز، على ما يجري تداولها في خطابات الدعاة والمثقفين، تراثيين وحداثيين. وبالإمكان قراءة هذا المعطى الفكري بتفكيك بداهاته وفضح أسسه من مداخل مختلفة: من جهة المعنى والمعرفة أو العقل والسلوك أو الفاعلية والراهنية.

I ـ لعبة المعنى

قيل بأن الإنسان مَدِينٌ للمعنى. والأحرى القول إن الإنسان منتج للمعنى. والمعنى هو العنوان الوجودي الذي يستمد منه الشخص المصداقية والمشروعية في توجهاته ومساعيه. إنه السقف الرمزي الذي يعمل باسمه المرء بقدر ما يخلع عليه طابع التعالي والقداسة أو التغاير والمفارقة، قد يكون العنوان الله أو الحق أو العقل أو الشعب أو التقدم أو الإنسان نفسه...

ومصادر المشروعية تختلف من حيث أسمائها وعناوينها، أو من حيث أصولها ونماذجها، أو من حيث أنماط تأولها وترجمتها، إذ هي تكون نبوية أو فلسفية، لاهوتية أو ناسوتية، قديمة أو حديثة، تندرج تحت هذا السقف أو ذاك، تنحو هذا المنحى أو ذاك، تتجلى في هذا المذهب أو في سواه.

وأياً كان الاسم أو العنوان، فنحن محكومون بإنتاج المعنى. ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك، ما دام الواحد ينطق ويرمز ويتواصل مع سواه. حتى الذي يعمل على تفكيك المعنى للكشف عما يحجبه من اللامعنى، إنما ينخرط في لعبة المعنى، لإنتاج معنى مغاير بقدر ما يعيد تركيب القول وبناء الفكرة من جديد. من هنا لا أحد يعرى، في ممارسته لوجوده وفهمه لعالمه أو تدبره لحياته واجتماعه مع نظرائه وأنداده، من نظام للمعنى يتجلّى على شكل رؤية أو عقيدة، قيمة أو قاعدة...

بالطبع تختلف التجليات، ليس فقط باختلاف الأسماء والعناوين، بل هي تختلف وإن كان الاسم واحداً. ذلك أن المعنى المطلق والمفارق أو المتعالي والكلي أو الثابت والجوهري، وعلى ما يتعامل معه أهل الدعوات وأصحاب العقائد والمذاهب، مآله أن يترجم ويتشخص أو يصرف ويتحول، على أرض المعايشات وفي أتون التجارب، إلى مؤسسة محايثة وممارسات يومية عادية، أي على نحو جزئي وخاص أو نسبي وملموس أو متحرك ومتغير. وتلك هي إشكالية المعنى ومحنته: فالعلاقة بالأصل الثابت هي دوماً متغيرة بقدر ما تصرف الماهية الثابتة أو الحقيقة المتعالية إلى هوية شخصية أو إلى حق خاص.

II - صراع المرجعيات

في ضوء هذا الفهم للمسألة يمكن تجاوز ثنائية الإيمان والإلحاد نحو عوالم المعنى وحقوله أو نحو أنظمته ومؤسساته. وعندها لا يعود الصراع بين الديانات والفلسفات نزاعاً بين مؤمن وجاحد، بل صراع حول مرجعيات المعنى.

بهذا المعنى كل واحد يؤمن بما عنده ويكفر بما عند سواه. كل مذهب يتعلق بصوره ونماذجه ويتماهى مع أسمائه لكي يكفّر عقائد الآخرين

ويجحد رموزهم أو ينبذ أسماءهم وشعائرهم. وهكذا فنحن نؤمن بأشياء لكي نجحد أخرى. فاللاهوتي أو المتدين يؤمن بالله أو بعالم الغيب بقدر ما يجحد دهريته أو يتستّر على دنيويته. وبالعكس فالدهري جاهد للاهوتيته بقدر ما هو مؤمن بإنسانيته أو مؤلّه لعقله. وهذا ما يجري أيضاً بين أهل الديانات والمذاهب، إسلاماً ومسيحية، سُنة وشيعة، كاثوليكاً أو أرثوذكساً، كل واحد يؤمن بما عنده ويكفر بما عند سواه.

وللمثال، ليس الفلاسفة من حيث صلتهم بمعاني الحق والخير والجمال أقل إيماناً من أصحاب الدعوات الدينية. فوراء النقد والتمرد والتفكيك بحث عن معنى أو سعي لإعادة إنتاجه من جديد. هذا شأن نيتشه وماركس وسارتر. فالأول أعلن عن موت الله من فرط حاجته إليه، والثاني كان مثالياً أكثر من أصحاب الدعوات الدينية الذين وعدوا بتحقيق الفردوس في السماء، في حين حاول هو إقامته على الأرض. أما سارتر فإنه قد ألّه مقولة الحرية وتعلق بها على سبيل التقديس.

III ـ الفرع أصلاً

تجسيد المعنى في تجارب محايثة أو خبرات معاشة على شكل مؤسسات وخطابات وعلاقات بين الناس، هو الذي يفسر استحالة القبض على الحقيقة والماهية، بقدر ما يفسر اختلاف الفلسفات والشروحات للفلسفة الواحدة. على هذا النحو نفسه تفهم أيضاً الصراعات بين أهل العقائد والمذاهب، بمعنى أنها ليست نزاعات بين مؤمن ومهرطق أو بين مستقيم ومنافق، بقدر ما هي صراعات حول أشكال تجسيد المعنى وآلياته. على هذا النحو أيضاً تمارس العلاقات داخل كل ديانة بين فرقها ومذاهبها أو بين أحزابها ومنظماتها. بمعنى أن المسألة ليست مسألة تفريق بين مؤمن ومبتدع، بقدر ما هي مسألة التنافس على المرجعية أو احتكار المشروعية.

وهكذا كل واحد يتعلق بأسمائه وينتج رموزه الخاصة به، لكي ينشق عن الأصل ويؤسس فرعاً يحل محل الأصل نفسه. من هنا تصبح الرموز الخاصة بكل مذهب أولى وأهم من الرموز العامة الجامعة لكل ديانة، تماماً كما تصبح رموز كل ديانة أولى من الرموز الكلية والشاملة الجامعة لكل الديانات.

هذا ما يفسر الانشقاقات التأسيسية والاختلافات الوحشية، سواء بين الملل أو داخل كل ملة بين طوائفها. وهذا أيضاً ما يفسر الانقسامات والصراعات الدموية داخل كل فرقة أو طائفة بين كهنتها ورؤسائها أو بين أئمتها وفقهائها. مما يعني أن كل واحد ينتج معناه، فيما هو يدعي التماهي مع الأصل، ويصنع حقيقته فيما هو يزعم القبض على الحقيقة، ويشكل سلطته فيما هو يدافع عن المشروعية.

من هنا فإن حراس العقائد وشرطة الإيمان المدافعين عن الحق الغائب أو عن الحضرة الإلهية القدسية، إنما يقومون مقام الله ويصبحون على الأرض أولى وأقدس وأهم من الواحد الأحد في عليائه.

والدليل أن الإنسان العادي عندما يتحدث عن الله يُسقط الألقاب لإلفة قد تنشأ بينه وبين اسم الجلالة، فيقول «الله» هكذا من غير اسم أو صفة حسنى. أما عندما يذكر نوابه على الأرض، فلا يسعه إلا أن يستنفر ترسانة من الألقاب تتراوح بين مولانا وسيدنا أو الأب الأقدس والإمام الأكبر أو صاحب الغبطة والسماحة أو آية الله العظمى...

وهذه واحدة من فضائح أهل الإيمان وشرطة القداسة: إنهم يتمسكون بالمقام والمرجع واللقب والسلطة بقدر ما يتناسون المساواة والتواضع والزهد والأخوة بين الناس، أي ما يقع في أساس تعاليمهم وأصل دعواتهم. ولا عجب: فالأصولية هي طعن الأصل أو تقويضه.

IV ـ وساوس الإيمان

الإيمان شأنه شأن أي مصطلح آخر، إنما هو مفهوم ملتبس ومعنى متعدد، بقدر ما يلابس العقلُ الوهم أو يفترض الخيرُ الشرَّ أو يستدعي الصوابُ الخطأ أو تنتج الوحدةُ الفرقة.

ومعنى الالتباس أنه لا وجود لإيمان مطلق يفوز به صاحبه باليقين التام الخالي من الشكوك والوساوس، إلا إذا كان من أصحاب العقول المغلقة والمتطرفة، أو من ذوي الأفكار الميتة والمتحجرة. وهكذا فالإيمان، أيّاً كان موضوعه ونموذجه، لا يجلب الاطمئنان أو الأمان التام، إلا في الحالات القصوى.

الحالة الأولى هي المماهاة التامة مع الذات ومحصلتها الخواء الوجودي والعقم المعرفي أو الاستبداد الفكري. الحالة الثانية هي تحول الإيمان إلى وساوس تشل إرادة الحياة أو تُقعِد المرء عن العمل لكي يحيا حياة الزهد ويقع فريسة الخوف من الإثم. الحالة الثالثة هي تحول الإيمان إلى إرهاب يتخذ من التطابق مع الأسماء والأصول متاريس لشن الحرب على المختلف في الداخل أو على الآخر في الخارج. وعندها يستحيل هوية قاتلة ومدمرة.

في الأحوال العادية، حيث المرء ينخرط في معايشاته اليومية ومساعيه الدنيوية، نجد بأن الإيمان هو يقين تخرقه الشكوك والتساؤلات بقدر ما تخرمه وساوس الهوى وشياطين الرغبة أو ألاعيب السلطة. من هنا لا يخلو إنسان من شيطنة ولا يعرى امرؤ من زندقة، ما دام الواحد لا ينفك عن استخدام نظره الثاقب أو تقليب فكره أو استخدام مفهومه الملتبس أو المشتبه.

والزندقة هي تشغيل العقل في مواجهة الأمر. وهذا ما فعله إبليس

بحسب الرواية الدينية: استخدام الجدال والقياس بدلاً من الصدوع بأمر السجود لآدم. والمساءلة المنتجة للرأي المختلف هي بداية العالم ومفتتح تاريخ الإنسان، إذ لا حركة ولا نمو ولا ازدهار من غير اختلاف واعتراض أو تفاوت وتفاضل أو خرق وتجاوز. من هنا اتهم الفلاسفة بالزندقة من جانب الكهنة وعلماء اللاهوت، مع أن هؤلاء ليسوا على رأي واحد في هذه المسألة. ثمة فريق وقف موقف العداء من الفلاسفة. ولكن هناك فقهاء اشتغلوا بالفلسفة وقدروا أهلها غاية التقدير.

لا مجال إذن للقطع والجزم. فهناك أدلة وبراهين بقدر ما هناك شكوك وشُبه. حتى الرياضيات لم تعد بالوثوق الذي نحسب، بعد أن بيّن العديدون من العلماء والفلاسفة بأنه ما من نظام يقوم بذاته أو يكتفي بذاته لإثبات تماسكه الداخلي وإحكامه الذاتي. مما يعني فتح المجالات بعضها على بعض لكي يتغذى الواحد من الآخر على سبيل التفاعل والتبادل. فالأولى أن يكون الأمر كذلك في الشؤون العقائدية، بحيث يتخلى الواحِد عن نزعته الأحادية لكي يمارس علاقته بسواه على سبيل التداول والتعارف.

فكيف إذا كان كتاب الإيمان والإسلام فيه المحكمات والمتشابهات من الآيات، على نحو يجعله حمال أوجه بقدر ما يجعل من المتعذر القطع والجزم بفهمه وتأويله؟!

V ـ سوية متعارضة

إذا كان القطع متعذراً على صعيد معرفي، فإنه يكاد يكون مستحيلاً على صعيد الوجدان، إذ لا يخلو امرؤ من وساوس الشيطنة وأحابيل الغواية، ما دام يشتهي ويرغب أو ينفر ويكره. مما يجعل الإيمان تجربة مبطّنة بالغرائز والأهواء والمطامع التي قد تتجلى على شكل تهويمات لامعقولة أو هوامات جنسية أو منازع استبدادية. من غير ذلك لا نفهم جشع

البشر وتكالبهم وصراعهم الدامي على الخيرات والسلطات من غير ما رادع أو معيار. من هنا نجد أن بعض أئمة الدين ورموزه لا يقطعون بإيمانهم كما لا يقطعون بكفر سواهم. ولا عجب ما دامت سوية البشر مبنية على الفجور والتقوى، وما دام الإنسان كائناً يخترقه الجدل والقلق والشقاق بقدر يعتوره الجهل والظلم والنسيان.

ولذا فإن أقصى ما يمكن للمرء أن يفعله هو الوصول إلى تسوية مع أهوائه ولامعقولاته بالمجاهدة والرياضة، بالمراس والصناعة، بالنقد والاشتغال على الذات، من أجل صرف الأهواء وتحويلها إلى أعمال ومنجزات أو إلى علاقات مع الغير على سبيل التبادل والتداول. وأما الذين يعتقدون أن بوسعهم التجرد عن أهوائهم أو تصفية دخائلهم اللامعقولة، فإنهم لا يفعلون سوى تلغيم عقولهم وانتهاك معتقداتهم.

ونقد الذات يحمل المرء على الاعتراف بالآخر، بقدر ما يكشف له بأنه أقل إيماناً وتقى مما يحسب أو أكثر شيطنة وزندقة مما يستبعد. وعندها، بدلاً من أن يهتم بمراقبة إيمان الآخرين والتجسس على دخائلهم، يعمل على تعرية هواجسه الإيمانية ووساوسه الشيطانية، لكي يخلق إمكاناً للتعايش والتواصل مع سواه.

VI ـ مهنة لا رسالة

الاشتغال بالوعظ والإرشاد هو مهنة أكثر مما هو رسالة. على هذا النحو يمكن أن نفهم مهمة العاملين في الحقل الديني من حراس العقائد وشرطة المقدسات. إن علاقة الواحد منهم بمهمته تشبه علاقة الناس بمهنهم. فرجل الدين الذي يدعو الناس إلى الإيمان أو يراقب إيمانهم، ليس بالضرورة أكثر إيماناً وتقى منهم. قد يكون كالطبيب الذي يبين للناس مضار التدخين على الصحة، فيما هو نفسه لا يقلع عن هذه العادة، أو

كالمثقف الذي يدعي عشق الحرية والدفاع عنها، فيما هو لا يطيق هذا المثال ولا يعمل به، على ساحته وفي علاقته بنظائره، إذ تقوده إرادة الاستبعاد للآخر وعدم الاعتراف بحريته في الاختلاف. ولعل هذا ما يفسر الصراعات التي تنشب بين علماء الدين وحراس الإيمان. فالمسألة ليست صراعاً على الحقيقة أو من أجل الذود عن العقيدة، بقدر ما هي صراع على النفوذ والسلطة، للسيطرة على الحيز الرمزي والمجال الديني.

VIII ـ الإسلام ومشكلته

ثنائية الإسلام والارتداد هي الوجه الآخر لثنائية الإيمان والإلحاد. وفقدان هذه لمصداقيتها يعني في الوقت نفسه فك الطوق لتجاوز الثانية. من هنا مدى الوهم والخداع في أن يضع الواحد نفسه في خانة الإسلام الأصولي الصحيح لكي يصنف غيره في خانة البدعة والضلالة أو الخروج والمروق. مثل هذا الادعاء بامتلاك مفتاح الحقيقة الدينية أو احتكار المشروعية الإسلامية، قد عمل على تلغيم المجتمعات العربية منذ القدم حتى اليوم، بقدر ما أنتج علماء كفروا بعضهم البعض أو استبعدوا بعضهم البعض، تحت شعار الفرقة الناجية أو العقيدة الصحيحة أو الصراط المستقيم. وما زالت هذه العقلية الأحادية الديكتاتورية المتزمتة والمغلقة تعمل على تفجير المجتمعات العربية الحديثة وتمزيق لحمتها.

وهكذا لم تعد المسألة مسألة التفريق بين مؤمن وجاحد، ولا بين مسلم ومرتد. وإنما هي مسألة نمطين من أنماط العلاقة بين الحقيقة والهوية والمشروعية. إما أن ندعي القبض على الحقيقة، بحيث نمارس هويتنا كمعسكر أو كقوقعة لنبذ المختلف والآخر أو لإنتاج العقم والعجز والتراجع، ولكي نمارس مشروعيتنا على سبيل الانعزال والانكفاء أو العنف والإرهاب، وإما أن نتعامل مع الحقيقة بوصفها ما نقدر على صنعه وخلقه

أو تأديته وإنجازه، وأن نتعامل مع تراثاتنا بوصفها رصيداً تاريخياً أو مخزوناً رمزياً يحتاج إلى الصرف والتحويل، بحيث نعمل على إخراج هويتنا مخرجاً جديداً، ونمارس وجودنا على سبيل الاستحقاق والازدهار، عبر المشاركة في إنتاج القيم والثروات أو المعارف والسلطات أو الأدوات والتقنيات.

من هنا لم تعد المسألة مسألة اختيار بين الإسلام وسواه. فهذا حجب للحقيقة وتمويه للمشكلة. لأن المسألة هي أن نفكك عقولنا المفخخة بالمنازع الاصطفائية والممارسات الاستبعادية، التي نعيد بها إنتاج الأزمات والمآزق أو التي تجعلنا نرفع شعار التوحيد، فيما نحن لا نحسن سوى التفرق تحت كلمة الله الجامعة. وهذه أيضاً واحدة من فضائح الدعاة في البلدان الإسلامية.

فهم يدعون إلى التوحيد أو إلى وحدة الكلمة، فيما هم أكثر الناس إنتاجاً للمعرفة والشرذمة، كما تشهد الاختلافات الوحشية بين المذاهب، أو داخل المذهب الواحد بين أحزابه وتنظيماته. مما يعني أن الاختلاف في الرأي والموقف، ليس دفاعاً عن الإيمان بالله والنبوة واليوم الآخر. بقدر ما يعني أن الآخرة وترسانتها الرمزية إنما تتخذ وسيلة للفوز بالحياة الدنيا وللحصول على المناصب والمكاسب.

ولذا، فإن الكرة هي في ملعب حراس العقائد وشرطة الإيمان الذين يهربون من المسؤولية لكي يرموا تهمة التعصب والجهل والتنابذ على العامة. فالأولى بهم أن يتقدموا من الناس بالاعتذار، لما سببوه من الفتن والحروب وإراقة الدماء بلغتهم الاتهامية وتعبئتهم العدوانية وعقولهم المفخخة ضد المختلف في الداخل والآخر في الخارج، وذلك بإلغاء قاعدة الارتداد وإطلاق حرية الاجتهاد والاعتقاد من غير مصادرة. والمثال الحي على الممارسة النقدية للذات نجده لدى بابا روما، رأس الكنيسة الغربية

الكاثوليكية، الذي قدم أثناء زيارته لدمشق الاعتذار لرؤساء الكنيسة الشرقية الأرثوذكسية[1].

والتحدي الكبير، إذا كان ثمة مصداقية لشعار التوحيد، أو إذا كنا نريد إتقان لغة التقارب والتعارف، هو ابتكار صيغ حضارية للتعايش والتواصل، تخرج على عقلية التهمة والإدانة، وذلك بتسليط الضوء على النصوص، القديمة والحديثة، الحافلة بمفردات الرفض والاستبعاد للآخر، سواء لدى هذا الفريق أو ذاك. هنا تكمن المشكلة، وليست في الذين نتهمهم بالتكفير والارتداد. مثل هذه التهمة ترتد عليهم، لأنه من السذاجة بل السخف أن نعتقد أن بإمكان فرد أو أفراد معدودين يخرجون بآرائهم على الإجماع، أن يهددوا الإسلام كعالم ثقافي هو ما هو عليه من الاتساع والتنوع أو الغنى والتركيب. وما تعاني منه المجتمعات الإسلامية من الضعف والتفكك أو التمزق يتحمل تبعته أئمته ودعاته وحراسه الذين لا يحسنون التعامل مع الاختلاف بصورة مثمرة وخلاقة أو الذين لا يستطيعون ابتكار الصيغ المدنية والقيم التداولية.

وهكذا ليست المشكلة مع الآخر الذي نتهمه بالخروج والمروق كما يظنون، بل هي مشكلة كل فريق مع نصوصه وعقائده، فهي التي تحتاج إلى التفكيك والتعرية، إذ هي التي تولد استراتيجيات الرفض والإقصاء أو العداء والنزاع.

وهذا هو الرهان الذي يغفل عنه وشرطة الإيمان وحراس الإسلام.

IX ـ نسخ المعنى

إذا كان الإنسان لا ينفك عن إنتاج المعنى الذي هو عنوان وجودي

---

(1) إشارة إلى البابا الراحل يوحنا بولس الثاني.

لتوجهاته أو سقف رمزي لمشاريعه ومساعيه، فإن المعنى هو اليوم في أزمة تطال مختلف المرجعيات القديمة والحديثة. فلو أخذنا العقل الذي هو أبرز عناوين الحداثة، نجد أن قدراته على الفهم والتشخيص أو على التوقع والتدبير، إنما تتناقص في مواجهة آفات القهر والفقر والعنف.. في العالم العربي تبدو الأزمة مضاعفة ومزمنة، بقدر ما تعثرت مشاريع النهوض والتقدم أو التحديث والتنمية.

هذا شأن إنسانيتنا اليوم: إنها تترنح من ثقل الفضائح والمظالم أو المحارق والمجازر، بالرغم من عصور الإيمان الديني وعهود التنوير الفلسفي. من هنا لم تعد المسألة مسألة مفاضلة بين تراث وحداثة، أو بين مركزية لاهوتية ومركزية بشرية. فالمركزيتان وجهان لعملة بشرية واحدة تشهد على نهايتها الأزمات المستحكمة والمآزق الخانقة.

وهكذا فالأزمة هي شاملة وجذرية لأنها تطال مختلف المرجعيات بقدر ما تطاول المعنى بأنظمته ومؤسساته وسلطاته. ومعنى المعنى أن الهوية التي ندافع عنها هي مصدر ما نحصده من الانهيارات والإخفاقات.

من هنا لا سبيل إلى الخروج من المأزق بالاستنجاد بما فقد مصداقيته من المرجعيات القديمة والروايات الحديثة، الدينية أو العلمانية، الإيمانية أو العقلانية. بكلام آخر: لن نعثر على الحلول جاهزة لدى مؤسسات المعنى القديمة أو السائدة، سواء على جبهة الديانات التوحيدية أو على جبهة الأيديولوجيات الحديثة. لأننا إذ نفعل ذلك إنما نعالج باستخدام الأدوات التي تعمل على إنتاجها وتأبيدها. وتلك مفارقة أخرى من مفارقات حماة الهوية وحراس العقيدة.

فلا غنى عن استحداث أفق جديد لعلاقتنا بالوجود والحقيقة، بالذات والفكر، بالعقل والنص، بالسطة والثروة.. ولا يعني ذلك القطع مع

الماضي أو ما أنجز حتى الآن، بقدر ما يعني الاشتغال على الموروثات والمعطيات من أجل تحويلها واستثمارها في تشكيل فضاء حضاري جديد، ينبثق معه فاعل بشري جديد على مسرح الوجود، في عصر التحولات الحضارية والانفجارات التقنية. وذلك يحول علاقتنا بالمعنى نفسه، إذ المعنى ليس جوهراً أزلياً متعالياً على الأحداث والمعايشات نبحث عنه لالتقاطه وتجسيده. إنه مسلسل قراءاتنا للعالم بقدر ما هو شبكة تأويلاتنا للنصوص والخطابات. ولذا فالهوية هي علاقة وصيرورة أكثر مما هي ماهية وديمومة.

هذا شأن المسيحية والإسلام، كما هو شأن الأفلاطونية والهيغلية، وكما هو شأن كل مدرسة أو طائفة. كل واحدة منها هي عبارة عن نسخها المختلفة وتحولاتها المستمرة. أما التعلق بالمعنى الأزلي الثابت أو المركزي والأحادي، فلا يفضي إلا إلى الأفق المسدود، إذ هو ينصب الحواجز والمتاريس بين الهويات والخصوصيات بقدر ما يحولها إلى سجون عقائدية أو إلى محميات عنصرية.

ولذا لم تعد المسألة أن يدافع المرء عن هويته وجذوره، لم تعد القضية أن يكون الواحد مسلماً أو مسيحياً أو يهودياً أو بوذياً، ولا أن يكون على مذهب وجودي أو علماني إنسانوي. . المسألة أولاً أن يغير المرء طريقة تعاطيه مع هويته بصورة جذرية، بحيث يمارسها على سبيل الإبداع والتحول والتداول، لتوسيع مساحات التعايش والشراكة أو التبادل والتفاعل مع المختلف والآخر، بصورة سليمة وبناءة، بقدر ما هي غنية ومثمرة. والمسألة ثانياً أن مواجهة التحديات ومعالجة الأزمات ومحاولات التغيير، أكانت تعديلات إصلاحية أم إجراءات ثورية، لا تعني العودة إلى الوراء لكي نكون صورةً عن القدامى أو عن سوانا، ولا أن ننتظر المعجزات على يد القائد الملهم أو البطل المنقذ أو المهدي المنتظر، وإنما أن يساهم كل

فرد منتج ومبدع في صنع حياته ومستقبله للمشاركة في بناء مجتمعه وفي صناعة العالم، بعيداً عن أطياف الهوية وأشباح المغايرة.

خلاصة القول: أحوج ما نحتاج إليه هو النقد الذي هو أقرب إلى التقوى والتوسط. والتوسط لا يعني التلفيق، بقدر ما يعني خلق مساحات تداولية تتيح ممارسة التفكير بصورة تركيبية، بقدر ما تتيح جمع المختلفات في صيغ مركبة. فنحن كائنات ملتبسة، معقدة، متوترة، نتردد بين المعقول واللامعقول، بين الشك والجحود، بين التقوى والفجور.

ولرب داعية للإيمان لا يمارس سوى الجحود والإنكار، بقدر ما يمارس وجوده بالتضاد مع الغير أو بالعمل على استبعاده أو استعدائه. ولرب عاقل مشكك لا يقطع ولا يجزم، هو أقرب إلى التقوى، بقدر ما يعترف بأن هناك وجهات نظر أخرى قد تملك مصداقيتها أو قسطها من الحقيقة.

والتفكر من هذه الزاوية، أي من منطلق التقى والتوسط، يزحزح المشكلة من مركزها، إذ يبيّن أن مشكلة الإسلام هي مع نفسه، وأن مشكلة الأديان عامة، مع ذاتها، تماماً كما أن مشكلة الإنسان هي مع نفسه بالدرجة الأولى، أي مع آفاته ومساوئه كما تتجسم في الانغلاق والتحجر والتعصب والوحدانية والعدوانية...

أطفال الحداثة وعجزة الأنسنة[1]

الحداثة هي كأي مفهوم، قد تضيق وقد تتّسع من حيث حقلها ودلالاتها. وقد تكون واضحة وحاسمة، من حيث منطقها وقضاياها، ولكنها قد تكون إشكالية وملتبسة. وأخيراً قد تكون موحية ومحرّكة من حيث عناوينها ومفرداتها، ولكن يمكن أن تكون هشّة وغير فاعلة.

I ـ الفتوحات الحديثة

1 ـ بالمعنى الأوسع للحداثة فهي مجمع الفتوحات والكشوفات والانقلابات والاختراعات التي شهدتها المجتمعات البشرية، على الصعد الفكرية والجغرافية والتقنية والحضارية أو الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهي تحوّلات خارقة تمّ معها الخروج من فلك العصور الوسطى بافتتاح أفق جديد أمام العمل البشري تغيّر معه مشهد الكون وصورة العالم ومكانة الإنسان فيه.

أبرز وجوه هذا التحوّل وأطواره تجسّدت في أشكال وديناميكيّات الانتقال من المرجعية اللاهوتية إلى المركزية البشرية، ومن حاكمية الله إلى

---

(1) نص محاضرة، برنامج أنيس المقدسي للدراسات، الجامعة الأميركية في بيروت، 15/ 12/ 2004.

حاكمية العقل، ومن قوانين الطبيعة إلى حقوق الإنسان، ومن أخلاق الطاعة والامتثال إلى حيوية الفكر النقدي، ومن منزلة الرعايا الخاضعين إلى منزلة المواطنين المشاركين، ومن نظام الحكم المطلق إلى المجتمع المدني والنظام الديمقراطي، ومن نمط الإنتاج الزراعي إلى نمط الإنتاج الصناعي أو الرأسمالي، ومن عصر النسخ واحتكار المعرفة إلى عصر المطبعة والصحيفة كأداة أو وسيلة فعّالة لنشر المعارف والمعلومات على نطاق جماهيري. وكثيراً ما يُهمل المثقفون، بسبب تهويماتهم الأيديولوجية، الاختراعات التقنية ودورها في نشوء المجتمعات الحديثة، كما تمثّل ذلك في الانتقال من الحقل إلى المصنع. فالحداثة هي بهذا المعنى افتتاح عصر تقني بقدر ما هي استحداث أفق فكري.

II ـ الهشاشة والهامشية

2 ـ ولا مراء بأن العالم العربي منخرط أساساً في الأزمنة الحديثة، منذ حملة نابليون على مصر، وربما قبل ذلك، أي منذ دخول المطبعة إلى جبل لبنان. ولو تعاملنا مع المسألة على صعيد الأفكار والمفاهيم نجد بأن الحداثة تخترق، عربياً، الحياة والمجتمع والثقافة، سواء من حيث علاقتها المركبة والملتبسة بما قبلها، وكما يتجسّد ذلك في الصراع بين الحداثيين والتراثيين؛ أو بما بعدها، وكما يتجسّد ذلك في المواجهة بين مديح العقل ونقد العقل أو بين نقد العقل ونقد النقد. ولذا لا أحد يعرى من حداثته. حتى ابن لادن هو حديث بأدواته ومشكلاته، وإن كان قديماً بمفاهيمه ونماذجه. وبالعكس، فداعية الحداثة، قد يكون تقليدياً بقدر ما يتعلّق بالحداثة تعلق التراثي بأسلافه ونصوصه.

من هنا ليست المسألة عما إذا كنّا في العالم الحديث أو خارجه، بل المسألة هي أين موقعنا على خارطة العالم الحديث، بل المعاصر؟ السؤال

هو: هل نحن مُنتجون وفاعلون في ورشة الحضارة أمْ ما زلنا مستهلكين تابعين هامشيين؟

وأنا أسأل نفسي وغيري: ما الذي صنعناه من محمد عبده وشبلي الشميل حتى المعاصرين، سواء على المستوى النظري والمعرفي أو على المستوى العملي والنضالي؟ باختصار ما الذي أنجزناه في عناوين ثلاثة أو أربعة لمساعينا الوجودية: المعرفة، الاستقلالية، الحرية، التنمية؟

على الصعيد الفكري. لا شك أن المحاولات التي تتراكم وتتفاعل منذ قرن ونصف في غير حقل واتجاه، تشكل مكاسب لا ينبغي التقليل من شأنها، سواء من حيث عناوينها الوجودية أو من حيث آفاقها المعرفية أو من حيث قيمها الخلقية أو السياسية.

ولو توقفنا عند الحقبة المعاصرة التي تشكّلت بعد هزيمة حزيران 1967، والتي أطلق عليها تسمية «عصر النقد»، وما تفرّع عنه من «نقد النقد»، نجد أنها من أخصب الموجات الفكرية الحديثة، بملفاتها وقضاياها، أو بإشكالياتها ومعالجاتها، أو بأعلامها ونصوصها. ولذا لا عودة عمّا أُنجز وتحقّق. أما النقد الذي يوجّهه أحدنا لما أُنتج فكرياً في الحقبة الحديثة، فإنه سعي لتفكيك المشكلات، من أجل المساهمة في تركيب الحلول وإيجاد مخارج من المآزق.

والمأزق الماثل مفاده أنه على الرغم من أهمية وفائدة ما تحقق، من الأفغاني والشميل حتى عصر حنفي وأركون، لم تستطع الثقافة العربية توليد أفكار جديدة خلاّقة، تخرق السقف الوطني لتخلق مجالها التداولي على ساحة الفكر العالمي. فلا ابتكارات تُحسب للعرب، لا في الحقول والمناهج ولا في المفاهيم والنظريات. لم يستطع الفلاسفة والمفكرون تجديد أو تطوير عناوين الحداثة، كالعقلانية والاستنارة والتقدّم والحرية

والنزعة الإنسانية، ولم يخرج أحد على العالم بافتتاح فرع علمي أو اجتراح منهج للتفكير أو اختراع معادلة وجودية أو ابتكار عدة مفهومية.

على الصعيد السياسي والاجتماعي ثمة تراجع إلى الوراء، من حيث التأثير في مجريات الواقع، كما تشهد المقارنة بين الكتلة التراثية والكتلة الحداثية. فالأولى على اختلاف فِرَقها ونسخها ومجموعاتها من سلفيين وتقليديين وأصوليين، تحرك الشارع وتسيطر على العقول والأجساد لكي تصنع نموذج المؤمن المتدين، ولكن الفاعل، كما تتردد نسخه بين الداعية الجهادي والأبله الثقافي أو الناشط الإرهابي والمخرب الأممي؛ في حين أن التيار الأول الذي يصنع نموذج المواطن داعية العلمانية والديمقراطية والمجتمع المدني، فإنه بمختلف روافده وفصائله، تيار يتّصف بالهشاشة والهامشية وقلة الفاعلية. فالمؤمن، بنسخه القديمة والحديثة، القومية والدينية والطبقية، قد منع ولادة المواطن. وهكذا فإن الذين حملوا مشاريع التغيير وندبوا أنفسهم لقيادة المجتمعات على طريق التقدّم، باتوا الآن يخشون المتغيّرات، بقدر ما صاروا في المؤخرة أو على الهامش من حيث المصداقية والفاعلية.

هذا الإخفاق الحداثي على المستوى العربي يتغذّى من مأزق الحداثة على المستوى الغربي. ولا غرابة، فنحن جزء من العالم نتأثّر به كما نؤثّر فيه، إيجاباً أو سلباً. وأزمة الحداثة الغربية هي أزمة بنيوية تطال الأسس والثوابت التي تخضع للدرس والتشريح. هذا ما تشهد عناوين بعض الكتب:

أمبراطورية الخوف (كوك وكروكر)، حوليات البلاهة (ريجيس دوبريه)، موت الإنسان (ميشال فوكو)، سقوط الفكر (آلان فنكلكرو)،

ذهنية الإرهاب (جان بودريار)، مجتمع ما بعد العلمانية (يورغن هبرماس)، العجز الديموقراطي (بيار روزانفالون)، الجهل الجديد (توماس دي كونيك)، البربرية الداخلية (جان فرنسوا ماتيه)، مجتمع المخاطرة (أولريش بك)، عقلنة الكارثة (جان بيار دوبوي).

ولو توقفنا عند تجربة التيار المعارض للعولمة والأمبريالية والليبرالية الجديدة والولايات المتحدة، برموزه النضالية التي يُجسّدها مثقفون أمثال تشومسكي ومايكل مور والراحل إدوار سعيد، نجد أن هذا التيار قليل الفاعلية والتأثير، بل هو تراجع قياساً على المحافظين الجدد الذين يتحكّمون بالقرار السياسي الأميركي، أو قياساً على الإنجيليين الجدد الذين يُسجّلون صعودهم الكاسح وانتشارهم المتسارع في غير مكان من العالم بالإضافة إلى الولايات المتحدة.

هذه الظاهرة، أي عودة الأصوليات، بشكلها الأخطر والأرهب، تحملنا على التخلّي عن النظرة الأحادية التبسيطية التي يُقيم أصحابها قطائع حاسمة ونهائية بين الأزمنة. فلا شيء يُلغي شيئاً. وإذا كان المؤمن قد منع قيام المواطن، فالمواطن لا يُلغي المؤمن أيّاً كانت معتقداته، لأنه لا قيام لمجتمع بشري من دون اعتقادات، بل إننا لا نكتفي اليوم، بدور المواطن الذي بات تقليدياً. بوسعنا تغذية هذا الدور وإغناءه بمفهوم الفاعل والمنتج، وذلك بحسب صيغة تركيبية، ترى إلى المرء بوصفه متعدد الأطوار والوجوه والأبعاد التي تتداخل وتتراكب أو تتفاعل عند صاحب كل تجربة حيّة وهوية غنية.

هل نستمر في الكلام على ما تمارسه القوة العظمى من التلاعب والحجب والهيمنة والإرهاب والمروق والبربرية. . .؟

من يفعل ذلك لا يمارس سوى الحجب والتهرب من مواجهة المشكلة.

الأجدى أن نعيد النظر في عدّتنا الفكرية. فأفكارنا، لا أقدارنا، هي مصدر العجز والإخفاق كما هي مصدر الفساد والخراب، كما تتجسّد في بداهات الوعي ومصادرات العقل، أو في نماذج الثقافة وقوالب المعرفة، أو في سياسة الفكر وقيم المعاملة...

والمثل البليغ والفاضح على ذلك يقدمه لنا الحداثيون الذين يستخدمون في مواجهة الأحداث والمتغيّرات عدة قديمة ومتقادمة أو مفلسة وصدئة، بقدر ما يديرون القضايا والأفكار بطريقة من سماتها، بل من آفاتها أنها أصولية، تراجعية، مقلوبة، أحادية، دغمائية، صنمية، طوباوية، نخبوي، استبدادية.

III ـ مكامن الخلل

وهذه نماذج من البداهات والتصوّرات والآليات التي تُجسّد الاستراتيجية الفكرية لدى دعاة الحداثة من عرب وغير عرب، والتي تتحكّم بالرؤى والتوجهات أو بالمواقف والأعمال لكي تُنتج ما يشكون منه، مما يصدم العقول من حيث لا يعقلون: التعاطي مع العناوين والشعارات بعقلية الأصل الخرافي أو الأقنوم العقلي أو الديكور التقدمي أو المتراس الأيديولوجي أو الفخ الأنتربولوجي أو المنزع النرجسي أو الزمن الفردوسي أو الهوام الإنسانوي...

1 ـ التفكير بالمقلوب

مع أن الحداثة تشكلت كذات نقدية، سواء مع الشك الديكارتي أو مع النقد الكنطي، فإننا نجد بعض الحداثيين يخشون على الحداثة من النقد

على ما يتصرف المذعورون من فلاسفة ما بعد الحداثة وطفراتها المعرفية وتحولاتها المفهومية وأدواتها المنهجية، التفكيكية؛ وحجتهم في ذلك أن العرب لم ينجزوا أو يستكملوا حداثتهم بعد، أو أن مشروع التنوير لم يستنفد بعد، كما كان يقول هابرماس. وهؤلاء يفكرون بطريقة مقلوبة بقدر ما يشهدون على جهلهم. والنتيجة فقدان البوصلة والسير بالاتجاه المعاكس لسير العالم، لممارسة حداثة متعثرة، منتهكة، مأزومة، مخفقة. فالأحرى أن يعكسوا الآية، لأنه إذا كانت الحداثة العربية قد تعثرت مع كثرة المحاولات، وإذا كانت الحداثة الغربية تشهد هي نفسها أزمتها، فإنها لفرصة سانحة أمام الحداثي العربي، لكي ينخرط في المناقشات العالمية الدائرة، حول أزمة العقل الكوني، للمساهمة في تجديد صيغ العقلنة وتوسيع مساحات الاستنارة. لا يُجدي الآن أن نفكّر بأدوات الحداثة الأولى، وكأنّ شيئاً لم يحدث بعد لوثر وديكارت أو فولتير وكنط أو هيغل وماركس، إذ بذلك نُسدل الستار على عقولنا، فيما نرفع راية العقلانية.

فما يحدث ويتشكّل يُدخلنا في واقع كوني جديد يزداد تعقيداً والتباساً وتأزّماً، بقدر ما يتخطى المفاهيم والأطر والنماذج الحديثة، بتحوّلاته المسارعة وأدواته الفائقة وحدوده المائعة وأبنيته الرخوة وهوياته الهجينة ولغاته المطعمة... ولذا لا مهرب من تغيير الوجهة والعدة والطريقة في مواجهة التحديات وتشخيص المشكلات. فلا يُجدي بعد الآن إدارة القضايا والمشاريع، لا بالعقل الماورائي ولا بالمنطق المتعالي، لا بلغة الحتميات ولا بأخلاقية الإنسانيات.

إن إدارة العالم الذي يتعولم، مع ولادة المواطن الأرضي والفاعل الكوكبي، يحتاج إلى تغيير نمط التفكير وسياسته، للتمرّس ببناء وتشكيل عقلانيات مرنة، مفتوحة، ديناميكية، ذات طابع تركيبي تعدّدي، تأخذ

بالحسبان تعدّد الاختصاصات والمقاربات والمعالجات، بقدر ما تتعامل مع الواقع المعقّد والملتبس بتداخل أزمنته وتراكب مستوياته وتفاوت سرعاته وتعدّد قواه ومشروعيّاته.

2 ـ طفولة حداثية

الوجه الآخر للتفكير بالمقلوب هو التفكير بصورة تراجعيّة. نرى ذلك لدى الذي يُنظِّر للتحديث والتنوير العربي، باحتذاء نماذج التحديث الغربي، منتظراً أن تحدث ثورات تنويرية أو تحررية، على غرار ما حصل في أوروبا مع مطلع عصر النهضة، وعندها تسطع شمس الحقيقة والحرية على العالم العربي، وهؤلاء يتخيّلون مستقبل المجتمعات العربية وفقاً لما كان عليه ماضي المجتمعات الغربية قبل ثلاثة قرون، بقدر ما يفكّرون بطريقة تراجعية، بنوع من الطفولة الحداثية والعلمانية أو السذاجة التنويرية والعقلانية، في ضوء ما نشهده من الإنفجارات والتحولات التي نلج فيها إلى عصر كوكبي تتشكل فيه موجات جديدة من الحداثة، بقدر ما تحدث طفرات حضارية وتحوّلات ثقافية جذرية وهائلة.

والحصيلة لذلك هي حداثة تهرب ولا تحدث، أو عودة إلى الشعار بعد فوات الأوان، كمن يعود إلى التمسك بالدولة بعد أن كان من أشد المهاجمين لها، أو يتحمس للمجتمع المدني بعد أن كان من الرافضين له، أو من يرفع شعار العقلانية النقدية بعد أن كان يعتبرها فلسفة مثالية، أو من كانوا من قبل عالميين أمميّين، فانقلبوا إلى مناضلين محليين يُحدّثوننا عن الخصوصية الثقافية أو عن الثقافة الوطنية.

وهذه الطريقة النكوصية سائدة لدى الكثيرين من المثقفين العرب والغربيين: هذا ما يفعله الذي يبحث عند فلاسفة العرب القدامى عن حلول للمشكلات المعاصرة (المرزوقي، الجابري)، أو الذي يفكر بعقلية العصر

الزراعي في عصر الصناعة (ديناصورات التراث)، أو بعقلية العصر الصناعي في العصر الإلكتروني (أطفال الحداثة)؛ أو التنظير لليبرالية بمنطق أرسطو. وهذه حال من يعمل بمنطق الدولة المركزية في عصر الشركات العملاقة والمواطنية العالمية (بيار بورديو)، أو من يتوقف عند الديموقراطية التمثيلية حيث الزمن بات زمن المجتمع الإعلامي والمشهد الميديائي (نعّوم تتشومسكي)، أو من يدافع عن الاستنارة والعقل النقدي بتقليد لوثر وديكارت وفولتير وكنط، أو من يتمترس وراء هيغل وماركس لمهاجمة فلاسفة العصر (سمير أمين)، أو من يعود للدين بعد رفع لواءات الثورة والعلمانية (ريجيس دوبريه)، أو يدافع عن الديموقراطية والقيم الحضارية بالعودة إلى المثالية الأفلاطونية (المحافظون الجدد)، ولا ننسى الذين يفكرون بطريقة عنصرية أو بربرية، ممن يعادون فلاسفة الغرب فقط لأنهم غربيون، أو يمتدحون التفجيرات التي يحدثها بأجسادهم جهاديون إسلاميون بات اختصاصهم قتل الأبرياء، وتدمير معالم العمران (أبو يعرب المرزوقي). وبالإجمال هذا شأن الرجعيين الجدد والمحافظين الجدد، من عرب وغربيين، ممّن يمارسون الوصاية على الحقيقة والحرية والعدالة، بعقل نخبوي نبوي رسولي أو مثالي طوباوي أو إرهابي إمبراطوري.

3 ـ الأقنوم العقلي

أساسه التعامل مع الحداثة وعناوينها بلغة لاهوتية، كما لو أنها ديانة جديدة. هذا ما فعله الذين قدسوا العقل وأحلوا المنطق البشري محل المطلق الإلهي. الأمر الذي أدى إلى تلغيم مشاريع التحديث وتفجير صيغ العقلنة، بقدر ما عنى ممارسة لاهوت معكوس تُرجم تقليداً سيّئاً وحجباً مركباً واستبداداً مضاعفاً. تشهد على ذلك عودة اللامعقول بشكله الأخطر والأرهب، مجسّماً في الشعوذات الروحانية والنزعات الأخروية الخلاصية

والأصوليات الدينية التي تكتسح ساحات الفكر والعمل. ولا عجب فمقتل الفكر الحي هو التعامل مع العقل كسلطة مقدسة أو مرجعية مطلقة، أو كحقيقة متعالية وفطرة أصلية. ذلك أن العقل هو مفهوم أو معيار أو نظام أو إجراء يجري تركيبه أو بناؤه أو الاصطلاح عليه أو الاتفاق بشأنه. إنه خبرة محايثة ومعرفة نسبية بقدر ما هو طاقة حية على الخلق والتحوّل المستمر. ولأنه كذلك فهو ينتج الحقائق والمعقولات، بقدر ما ينسج من الأوهام والنقائض واللامعقولات. ولذا، فالعقلاني هو الذي يُخضع نتاجات العقل للفحص والنقد والمداولة والمحاججة، لتجديد أطر التفكير ومعاييره وأدواته. ولكن الحداثيين تعاملوا مع الموجات الجديدة والطفرات المفاجئة كفزّاعة، سواء ما تعلّق منها بالكشوفات المعرفية لما بعد الحداثة أو بالفتوحات التقنية للعولمة، تماماً كما تعامل التراثيون مع الحداثة نفسها كفزّاعة، ممّا جعل المشاريع الحديثة تترجّح بين أساطير الأولين وأقانيم المحدثين، أو بين أشباحها الأنتروبولوجية وأطيافها الأيديولوجية. والحصيلة هي حداثة متخلّفة تعود بنا إلى الوراء فيما لا نتوقّف عن رفع شعار التقدّم. وتلك هي مفارقة الحداثيين الفاضحة.

4 ـ الفخ الأنتروبولوجي

ومن ألغامه التعامل مع الحداثة بعين أنتروبولوجية، قومية أو دينية، عروبية أو إسلامية، كما هي الحال لدى معظم أصحاب مشاريع النهوض والتحديث، بنسخها القديمة والجديدة، وهي مشاريع جرى صوغها في مواجهة ما سموه المشروع الثقافي الغربي أو الغزو الثقافي الغربي؛ هذا ما يتجسّد، بنوع خاص، لدى من يحدثوننا عن فلسفة عربية أو عقل عربي أو إسلامي أو غربي، أو الذين يهجسون بتأليف نظرية عربية في النقد أو في علم الاجتماع (حسن حنفي، طه عبد الرحمن حنين، عبد العزيز حمودة).

وهكذا غلب الحداثيون هواجس الهوية على مشاغل المعرفة، فتحول الواحد منهم إلى مناضل يدافع عن خصوصيته أو إلى لاهوتي يذب عن عقيدته، فوقعوا في الدائرة الأناسية الخانقة، التي هي بمثابة فخ نصبوه لأنفسهم أو جرّهم الغير للوقوع في شركه، من حيث لا يعقلون. وكانت الحصيلة ما آلت إليه مشاريع التحديث من النهايات الفاشلة والمصائر البائسة أو الفقيرة، حضارياً ومعرفياً وفلسفياً، حيث العرب ازدادوا هامشية وتبعية للغير بقدر ما أمسوا مادة التحوّلات وآلتها، مما جعل مواقفهم من الأحداث مجرّد ردة فعل سلبية، هشّة أو عقيمة أو مدمّرة.

5 ـ المتراس الأيديولوجي

ومن خنادقه التعاطي مع الأفكار والقضايا بعقلية المحقق أو رجل الأمن، وذلك باتخاذ المدارس والمذاهب، متاريس لإطلاق التهم وشن الحرب الرمزية على الآخر، كأن يتمترس الواحد وراء هابرماس لمحاربة فوكو أو العكس، أو أن يقف مع ابن رشد لمحاربة الغزالي، أو أن ينتصر لابن خلدون ضد ابن رشد. والنتيجة تحول الأفكار إلى شعارات خاوية أو خطابات ضحلة. والذين يفعلون ذلك يتحولون إلى مبشرين يشتغلون بالتبجيل أو التبخيس. بقدر ما يتناسون أن وراء السجالات الخصبة أعمال مبتكرة ونصوص خارقة، ويُغلّبون الاعتبارات الأيديولوجية على المشاغل المعرفية بقدر ما يجهلون أن المطلوب هو إنتاج أفكار ومعارف حول الواقع والعالم. هذا مطب وقع فيه الحداثيون العرب الذين تعاملوا مع مفردات العقلانية والاستنارة بعقلية دغمائية مغلقة، بقدر ما تعاملوا مع الأعمال والنصوص بوصفها أحادية المعنى والدلالة والوُجهة، لكي يُحيلوها إلى معسكرات عقائدية أو إلى معارف ميّتة. والمآل هو المزيد من الاستبداد والانتقال من ممارسة معتمة إلى ممارسة أخرى. فيما المطلوب هو قراءة

النصوص والأعمال قراءة خصبة وراهنة، باستثمار مكتسباتها أو بالكشف عن طياتها ومحجوباتها ومآزقها لاستخراج إمكانات جديدة للتفكير والحياة.

6 ـ المنطق الأصولي

ومن مقتضياته التعامل مع الحداثة بعقلية النمذجة والتنميط، بوصفها أصلاً ينبغي استعادته أو نموذجاً ينبغي احتذاؤه. والنتيجة حداثة فقيرة، ممسوخة، لأن فعل التحديث ليس فعل تنميط أو تقليد و تطبيق، بل فعل خلق وتحويل، على سبيل الخلط والتهجين وإعادة التركيب، بابتكار الجديد من النماذج والصيغ أو البدائل. وهكذا فالذي يصنع حداثته أو يعيش عصره هو الذي يخلق نموذجه أو يُنشئ تركيبته أو يبتكر صيغته بالاستفادة من كل التجارب والنماذج. ولذا فالحداثة ليست وصفة سحرية جاهزة لمشكلات ما قبل الحداثة، تنقلنا من طور العجز والتخلّف إلى طور التنمية والتقدّم. إنها ليست ما تحقق وراءنا، بل ما يمكن تحقيقه وصنعه من المآثر والأعمال؛ وليست ما أنجزه الغير، بل ما نقدر على إحداثه والإتيان به على غير مثال، أي بصورة غير مسبوقة، وذلك بالعمل على المعطيات وتحويل العقليات من أجل خربطة سلاسل الأسباب وتعديل دفتر الشروط، بخلق وقائع تتغيّر معها خريطة الواقع بصورة غير متوقعة. فلا تنمية ولا تحديث من غير إتقان لغة الخلق والابتكار، كما أنه لا حرية لمن لا يمارس الفاعلية والسلطة والحضور عبر اختراعاته أو إبداعاته.

7 ـ الزمن الفردوسي

ومن خدعه تخيّل الحداثة بوصفها الترياق الشافي من كل الآفات والأمراض. هكذا يتعامل بعض الحداثيين العرب مع العلمانية والاستنارة والعقلانية والتقدم والديموقراطية والتنمية وحقوق الإنسان... إنهم يرون إليها بعقلية الكهنة والسحرة والأنبياء بقدر ما يتعاطون معها بلغة فردوسية

طوباوية أخروية، لغة المنقذ المخلص أو المهدي المنتظر، حيث الأرض سوف تُملأ حريةً وعدلاً وجمالاً بعد أن مُلئت ظلماً وفساداً.

وهذه أكبر عملية خداع مارسها المثقفون العرب والغربيون الحالمون بفراديس أرضية، فيما يخص تحديث المجتمعات العربية وتطورها. وهؤلاء هم الوجه الآخر للمثقفين الذين يُدغدغون المشاعر العربية بشن الهجوم على العولمة باعتبارها فخّاً أو كارثة. كلا الفريقين يُموّهان المشكلة ويحجبان الواقع ببنيته المعقّدة وممكناته المفتوحة وعتباته القابلة للخرق والعبور نحو عوالم جديدة. ذلك أن الحداثة هي جهد وكدّ ومِراس وبناء لا يتوقّف، بقدر ما هي توتّر وصراع وعمل متواصل على المعطيات أو سبق دائم على الذات يتحوّل معه الناس عمّا هم فيه، بالمعرفة والعمل أو بالخلق والإنتاج. والذين ينتظرون من الحداثة أن تُحقق المعجزات فسوف ينتظرون طويلاً، بقدر ما يجدون أنفسهم في المؤخرة وعلى الهامش. ولعلّ الأمر على عكس ما يظنون. فالذي ينخرط اليوم في عملية التحديث والسباق الكوني باتقان لغة العصر وأدواته، قد تتزايد إمكاناته وتتضاعف قدراته، ولكنه قد يخسر من حرياته التي تُمارس بصورة كسولة أو عقيمة أو فوضوية أو استبدادية، كما هي الحال في العالم العربي والبلدان المماثلة له.

8 ـ النسق الانغلاقي

من عوائقه التعامل مع الحداثة كنمط أوحد ونسق مغلق أو كنظومة متجانسة وقوقعة خانقة. وكانت الثمرة هي ما نشكو منه من عجز وتخلّف أو فقر واستبداد. ذلك أن الحداثة كانت عند انبجاسها بمثابة خروج من العالم المغلق للعصور الوسطى إلى فضاء فكري مفتوح نسيجه الشك والمساءلة والمراجعة النقدية. ولذا فالحداثة الخلاّقة والغنية هي وسط أكثر مما هي نسق، وهي طفرة أكثر مما هي منظومة، وهي موجة أكثر مما هي

مدرسة، وهي شبكة أكثر مما هي ماهية صافية. إنها سلسلة من التراكمات والتحوّلات بقدر ما هي تسلسل من الاختراعات والإبداعات.

9 ـ إرادة التماهي

أكثر الحداثيين تعاملوا مع الحداثة كهوية ثابتة، بقدر ما فهموا الحقيقة بمنطق المماهاة والمطابقة. بذلك وقعوا في فخ القدامة التي حاولوا نفيها بمنطقها ذاته، منطق القبض والتيقّن والتحكّم والتألّه، وذلك حيث الذات تتماهى مع ذاتها، أو حيث المعرفة كلية وضرورية، أو حيث العقلي هو واقعي، أو حيث العقل يحكم العالم، أو حيث العلم يقبض على قوانين التاريخ، أو حيث الفكر يكتنه كينونة الكائن.

والحصيلة هي ما نشهده ونعاني منه: انفجار العقلانية، استنفاد مشاريع التنوير، كوارث مشاريع التحرير، تلوّث البيئة والطبيعة، وصولاً إلى فقدان السيادة على الذات والأشياء.

ولا عجب أن يكون المآل كذلك، فهذه حصيلة منطق الماهية وفلسفة الهوية ومنهج التعالي وهاجس الكينونة ومرض المطابقة، فضلاً عن نرجسية الأنا وعبثها وجنونها. فالأحرى والأجدى والأقوى ممارسة التقى الفكري والتواضع المعرفي بحيث نعترف بتناهينا ومحدوديتنا. نحن نعرف بقدر ما نخلق ونبتكر، ونتحول عما نحن عليه بقدر ما نفعل ونؤثر. ولكن ما نخلقه او نصنعه يتعدّانا، سواء كان نصّاً أو حرباً، سلعة أو أداة. ولعل هذا قدرنا: ليس أن نطرح أسئلة نرزح تحتها، كما كان يقول كنط، بل أن ما نصنعه يتخطانا، وأن ما نخلقه يغيرنا، وقد يرتد علينا بالضرر والمخاطر؛ مما يعني أننا ندمّر بقدر ما نعرف ونقرّر. والرهان هو العمل النقدي على معطيات وجودنا، على أفكارنا ورغباتنا ومؤسساتنا وسلطاتنا، لإعادة صياغة علاقتنا بذواتنا وبالغير، بالعالم وبالحقيقة، بالطبيعة والبيئة.

10 ـ التهويم الإنساني

ما زال الحداثيون من أصحاب التوجه الإنساني يفسّرون ما تشهده المجتمعات المعاصرة من الهجمات الإرهابية وأعمال التطهير العرقي أو الطائفي، وسواها من الممارسات البربرية المتزايدة، باعتبارها إساءة إلى حقوق الإنسان والشعوب، أو انتهاكاً للقيم والمثل الإنسانية.

وهكذا فهم يرفعون لواء الإنسان بوصفه المعقل الأخير في مواجهة الأعمال الهمجية. وهم يشكلون بذلك الوجه الآخر للرجعيين الجدد من العرب الذين يعتبرون الخصوصية الثقافية الحصن الأخير لمواجهة العولمة والأمركة والتغريب والغزو الثقافي أو الأمبريالي. والحصيلة هي تفاقم الانتهاكات والإساءات وما نشهده من تقهقر للأمن على المستوى الكوني.

ولا عجب: ذلك أن مصدر العلة هو الإنسان الذي يقدسونه ويعلون من شأنه. فإذا كانت البشرية، بعد عهود طويلة من الدعوة إلى التسامح والتنوير واحترام حقوق الإنسان، لا تحسن سوى نقض ما تدعو إليه أو الارتداد على ما تدعيه، فمعنى ذلك أن ما يحسبه دعاة الأنسنة العلاج هو الداء، وأنّ البربرية التي تفاجئنا من حيث لا نحتسب، ليست مجرد انحراف عن الصراط المستقيم أو انتهاك للقيم العليا، وإنما هي وليدة إنسانيتنا بالذات، بمختلف أشكالها ونسخها. يستوي في ذلك الضدان: الشكل اللاهوتي المداور بأساطيره الأخروية وأصولياته الاصطفائية وحروبه الانتقامية الجهنمية، والشكل العلماني السافر بمركزيته البشرية العنصرية وصراعاته الدموية الطاحنة واستراتيجياته القاتلة والمدمّرة. كلاهما وجهان لعملة واحدة تقوم على تبادل التّهم والمساوئ والكوارث بقدر ما تولّد الكره والعداء أو الإقصاء والاستئصال، وكما تجسّد ذلك، سواء لدى الذين اعتبروا الإنسان روح الله أو ابنه أو خليفته أو شعبه أو آيته أو مرشّحه (اتباع الديانات

التوحيدية)، أو لدى الذين اعتبروه سيد الطبيعة ومالكها أو الكائن الأعلى والغاية القصوى لكل شيء (ديكارت، نيتشه، كنط).

لم يعد يُجدي، في مواجهة البربرية الداهمة من حيث لا نحتسب، الاستنجاد بالمثالات الإنسانية الهشة كما ينتظر عجزه الأنسنة ومتخلفو العلمانية. الأجدى هو أن نمارس التُقى الفكري والتواضع الخلقي لكي نعترف بأننا أقل شأناً مما ندّعي بكثير، بحيث نعمل على التحرّر أو التخفيف من تبجّحاتنا الإنسانوية وادعاءاتنا المثالية أو غطرستنا الحضارية. لعلّ ذلك يفتح الإمكان أمامنا، لكي نقبل بعضنا البعض، ولكي نرعى الطبيعة وكائناتها، هذا ما يُتيحه مفهوم «الإنسان الأدنى».

IV ـ حداثة فائقة

مُجمل هذه الآليات الفكرية والتهويمات العقائدية التي تتحكّم في الذهنيّات والتصرّفات، تشهد على أن الحداثيين قد تركوا من الحداثة إرثها النقدي وآفاقها الرحبة ولغاتها المفهومية وموجاتها المشتعلة، لكي يتمسّكوا بمقولاتها المستنفدة وأساطيرها المؤسّسة وموجاتها المنطفئة وشعاراتها الأيديولوجية الآفلة، ولذا لم يستبقوا منها سوى مفردات الداعية والمبشّر أو التعويذة والأيقونة أو الصّنم والهوام أو المتراس والخندق أو الديكور والقناع.

والحصيلة لهذا النمط من التفكير حداثة فقيرة أو متخلّفة أو مشوّهة أو عدوانية أو مأزومة، تُعيد إنتاج المآزق بقدر ما تُحيل الحياة إلى أفخاخ وحقول ألغام. يتجسّد هذا المأزق فيما تعانيه المجتمعات البشرية، وخاصة العربية، التي تتأرجح اليوم بين براثن الكماشة العقائدية، الأصولية أو العلمانية، القومية أو الدينية، التراثية أو الحداثية، أي بين ديناصورات التراث ومسوخ الحداثة، بين عبدة الأنبياء القدامى وتأليه الأنبياء الجدد، بين

مجانين الله ومجانين المسيح، بين حروب الآلهة وحروب الأوطان، باختصار بين الفيروس الديني القاتل والعلاج الحداثي الفاشل الذي فقد صلاحيته منذ زمن.

وهذا مآل من يسير بعكس الاتجاه لكي يقفز فوق المتغيّرات وينفي ما يتشكّل من العوالم والقوى والأفكار أو الموجات والطّفرات والشبكات. فالأحرى أن نهتم بتشخيص الظاهرات وتفكيك المشكلات للمساهمة في إدارة التحوّلات بصورة بنّاءة ومثمرة. فنحن ننتقل من شكل للحداثة تقليدي، أحادي، طفولي، متعالٍ، نخبوي، بطيء، دغمائي، حتمي، لكي نندرج في شكل جديد، هو متسارع من حيث زمنه، مركّب من حيث بنيته، متعدّد من حيث أبعاده، إشكالي من حيث منطقه، ملتبس من حيث مفهومه، فائق من حيث أدواته، ارتدادي من حيث عقلانيته، هجين من حيث هويته، مفتوح على الاحتمالات والمفاجآت من حيث مفاعيله ومخاطره. الأمر الذي يعني أن مجابهة هذا الواقع يحتاج إلى تغيير الأسئلة والإشكاليات أو التوجّهات والخيارات أو الصّيَغ والمعادلات.

ولذا لا يجدي، معرفةً أو عملاً، نظراً أو ممارسة التعاطي مع العالم، بالعدة القديمة الفكرية التي فقدت مصداقيتها على أرضها بالذات. فمفاهيم الحقيقة والعقل والإنسان والحرية والحضارة على ما يتعامل معها الرجعيون الجدد والمحافظون الجدد من المثقفين العرب والغربيين، استنفدت وباتت تترجم على عكس ما يراد منها. وتلك هي المفارقة. فما نحسبه الحل هو المشكلة. لأن الحداثة التي ندعو إليها، خاصة في العالم العربي، باتت حداثة خادعة، مضلّلة. إنها حداثة بلغت أزمتها وفقدت مصداقيتها، كما تشهد الطفرات والإنفجارات أو الانهيارات والإحباطات على أرض الواقع المُعاش. حتى هابرماس تخلى عن خطوط دفاعاته الأيديولوجية عن مشروع التنوير، من خلال طرحه مقولة «مجتمع ما بعد العلمانية».

V ـ المأزق البشري

من هنا تتجاوز المسألة مقولات النهضة والحداثة، بقدر ما تتخطّى الصراعات بين قديم وحديث، أو بين أصولي وعلماني، أو حتى ما بين إسلامي وغربي. هذه التقسيمات فقدت مصداقيتها وباتت ثنائيات خانقة وخادعة تشلّ طاقة التفكير الحي بقدر ما تحجب حركة الواقع المضطرم، فالأزمة هي أزمة الإنسان مع نفسه بالدرجة الأولى، بقدر ما يتجسّد ذلك في عجزه عن إدارة الشأن العالمي، وسقوطه في امتحان الإلهيات والمتعاليات والخلقيات، بعد أن تحوّلت الأرض إلى مسرح للتوتّر والفوضى والاضطراب والإرهاب، بانتظار الكارثة في مكان ما أو البرابرة في مكان ما.

من كان يتخيّل من أبناء جيلنا، قبل ثلاثة أو أربعة عقود، أن يحدث ما حدث: جمهوريات تتحوّل إلى ملكيات سيئة، جامعات تخرج عاطلين عن العمل، نخب طرحت شعارات التغيير والتقدّم أمست تخشى المتغيّرات وتتراجع إلى الوراء، ظهور الأصوليات الدينية بأعراضها المقدسة ومشاريعها الجهنمية، نظام للعيش يولد من المشكلات أكثر مما يولد من الحلول؟

تلك هي المسألة: كيف نفهم أن كل هذه الترسانة من القيم التنويرية والمثل الإنسانية فضلاً عن التعاليم الدينية، لا تحول دون فتح أبواب الجحيم في غير مكان من الأرض؟ أو كيف نُفسّر أن ما ينتجه الإنسان من السلع والأدوات أو الأنظمة والبرامج أو العلوم والمعارف، أصبح يتخطّاه لكي يفاجأه أو يصدمه بما يتهدّد أشكال الحياة ومستقبل الأرض بالمخاطر والكوارث؟

VI ـ العقل التداولي

هذه هي أسئلة الواقع فيما المصائر باتت متشابكة: لماذا لا نحسن سوى لغة الصدام وتبادل المساوئ؟ ما الذي قادنا إلى هذا الإفلاس في إدارة الشأن البشري المشترك؟ كيف نفكر ونتوجّه؟ وبأيّ شكل يمكن أن نتغيّر ونتحوّل لإيجاد الحلول والمخارج من المأزق؟

لا تجدي إدارة العالم بعقلية بوش وابن لادن، ولا بعقلية كاسترو أو تشومسكي. وبالطبع لا تُجدي إدارته بعقلية الديكتاتور العربي والمثقف النخبوي. فلن تُعالج الأزمات المستمرة بعقلية من يتعاطى مع الهويات والأفكار والقضايا والأعمال والتجارب والنصوص والمعالجات، بفكر مطلق، ما ورائي، خرافي، أحادي، حتمي، دغمائي، اصطفائي. أن نشتغل تحت يافطة المقدس والأقصى والمطلق والقائم بذاته أو المكتفي بذاته، من الأوامر والذوات والقيم والحلول، معناه أن ننتظر المزيد من الهلاك والخراب والإرهاب. فلا مهرب من أن نتغيّر بإجراء تحولات تطال العقليات والمفاهيم والأنظمة والسياسات، وعلى نحو يتيح لنا أن نكسر نرجسيتنا ونتزحزح عن مركزيتنا، بحيث نتغيّر عما نحن عليه، لكي نسهم في تغيير الآخر، وفي تغيير مشهد الواقع.

خلاصة القول: ثمّة حاجة إلى تغذية العناوين وتحويل المفاهيم. وهذا شأن المعالجة الفلسفية، حيث «مشكلة كل شيء تكمن في مفهومه بالذات»، إذ الصناعة الفلسفية تهتم أصلاً بشبكات الفهم وصيَغ العقلنة وقيَم المداولة. ولذا فالمعالجة تقوم على تفكيك أنظمة الفكر وتراكيب الفهم، لإعادة التشكيل والبناء، وبصورة تتغيّر معها علاقتنا بالممكن، نحو مزيد من السبر والتوسيع أو الاشتقاق والتركيب، أي باختراق أسوار المستحيل، على سبيل الاقتحام للمناطق المستبعدة أو المرذولة أو المجهولة.

لذا فالرهان يقوم على تغيير العدة القديمة، بمرجعياتها وأطرها وآلياتها، لإعادة البناء، تغذيةً وتهجيناً أو صرفاً وتحويلاً أو توسّطاً وتسوية أو خرقاً وعبوراً أو نماءً وازدهاراً. كل ذلك بعقل تداولي وفكر تركيبي ومنطق تحويلي، وعلى النحو الذي يُسفر عن منظومات جديدة ومغايرة للتفكير والعمل والإدارة.

هذا هو المجدي والمغني في عصر الاعتماد المتبادل، حيث الهجرات المتزايدة والجنسيات المتعددة والشركات العملاقة والثقافات أو الثروات العابرة لحدود الدول والمجتمعات: أن نفكر بعقلية الشراكة والمداولة. والذي يُفكر على نحو تداولي، هو القادر على خلق ما يحتاج إليه الجمع والربط أو التركيب والتوليف، بين الأنا والآخر، أو بين الماضي والحاضر، أو بين الداخل والخارج، من اللغات والمجالات أو الصيغ والأطر أو الوسائط والأدوات.

فزاعة التفكيك
أو
المفكرون الخائفون من مناهج التفكير

هل تشكل المناهج المعاصرة، المستفادة من الغرب، كمنهج التفكيك، فزاعة معرفية أو أداة مفهومية غريبة مقحمة على الخصوصية الثقافية، على ما يتعامل معها بعض الكتاب العرب العاملين في ميادين الفكر والمعرفة؟!

الجواب على هذا السؤال يبدأ من الكلام على التفكير ومهماته. إذ الفكر هو نمط لوجود الإنسان بقدر ما هو منبع المعنى والقيمة أو مصدر القوة والقدرة.

*** مهمة التفكير**

والمرء يفكر لكي يفهم ويقدّر أو لكي يعقل ويدبّر أو لكي يفعل ويؤثّر أو لكي يلعب ويستمتع. وهو يمارس التفكير بقدر ما ينظر ويتأمل أو يتخيل ويتفنّن أو يبتكر ويجدد أو ينمو ويتغير. . همّه في ذلك تأمين البقاء وسد الحاجة أو صرف القلق وتصريف الطاقة أو مواجهة الصعاب وحل المشكلات؛ أو هو يفكر من أجل أن يحسن اختيار الوجهة ويحسّن شروط

المعيشة، أو لكي يمارس الحضور ويحقق السبق والتقدم، وبما يتيح له أن يُتقن إدارة اللعبة على مسرح وجوده وبين نظرائه.

على أن الأساس والمعقول أو المشروع أو المحمود هو أن يمارس المرء علاقته بوجوده على سبيل الاستحقاق والازدهار، بما ينتجه أو يحصله أو يناله من معرفة أو ثروة أو سلطة أو قيمة أو متعة.

وهكذا لا يتوقف الواحد عن ممارسة التفكير في شأنه الوجودي لتدبّر حياته وسَوْس ذاته أو لإدارة واقعه وقَوْد مصيره.

وإذا كان هذا شأن الإنسان عامة، فإن العامل في ميدان من ميادين الفكر، إنما يهتم بالوقائع والتجارب، بقدر ما يشتغل على الأفكار والمعارف. ولذا فهو يُعمل الفكر أو يُنعم النظر لكي يحول علاقته بمعايشاته الوجودية وخبراته المهنية إلى حقل علمي ونظام معرفي أو إلى نسق منطقي وبناء نظري أو إلى عالم مفهومي وفضاء عقلاني.

بالطبع إن المشتغل في ميدان الأفكار، هو كسواه من الناس، من حيث سويته الوجودية. فهو يتأمل معنى الوجود والحياة، أو يفكر بمعرفة الأسباب وتسويغ الأفعال، أو يسعى إلى معالجة المشكلات وفك الأزمات، أو يتطلع إلى تغيير الواقع وتحسين الأحوال، بما يخلقه من الوقائع في مجال عمله أو في قطاعه الخاص. غير أنه بحكم اختصاصه المعرفي، قد يخترع معادلة وجودية، أو ينتج نظرية في السببية، أو يجترح منهجاً في الدرس والتحليل، أو يبتكر طريقة في المساءلة والمعالجة، أو يستخرج منطقاً لأفعال الخلق وآليات التحول.

على أنّه أيّاً كانت النظريات والمناهج التي تُجترح أو تستخدم، فالمطلوب في النهاية، ممن يزاول مهنة فكرية، أن يعمل بخصوصيته: خلق وقائع معرفية تجد ترجمتها في إثارة المسائل وطرح القضايا أو في تشخيص

الواقع وتحليل الظواهر أو في فهم الأزمات وتفكيك العوائق والمآزق.. فهذه ميزته كما تتجلى في إرادة المعرفة وفي القدرة على الفهم، أو في إتقان فن الفهم ولعبة التفكر، وبصورة تسفر عن خلق أدوات أو مستويات جديدة للتفكير أو الممتنعة على الدرس والوصف.

*** مفاعيل التفكيك**

هذا شأن «التفكيك» الذي هو أوسع وأغنى من مجرد منهج. إذ هو يشكل منطقة خصبة من مناطق عمل الفكر، بقدر ما هو نمط من أنماط التحليل يتغير معه مشهد المعرفة وعلاقات القوة، بقدر ما تنبثق قدرات جديدة للفهم والتشخيص أو للتنوير والتحرير.

وبالوسع عرض مثال على ذلك، من خلال معالجة تفكيكية لمعضلة الوحدة التي شغلت العقول في العالم العربي على مدى العقود السابقة. فمن المعلوم أن الأحزاب القومية عملت لتوحيد المنقسم، فإذا بها، هي نفسها، بعد طول المناضلة، تنقسم وتتشرذم. هذا تشخيص للإشكال: العقل الوحدوي قد اشتغل كمصنع للفرقة. وتلك هي المفارقة أو الفضيحة.

هذا المأزق يحتاج إلى الفهم والمخرج. والفهم يقوم على إخضاع مقولة الوحدة للتحليل والتشريح. والتحليل يكشف أنّ هذه المقولة قد جرى فهمها والتعامل معها بلغة طوباوية مثالية، أو بعقلية فئوية استبعادية، أو بمنظور إمبريالي دكتاتوري، أو بفكر تبسيطي إختزالي،أو بمنطق المماثلة والمطابقة. الأمر الذي جعل دعاة الوحدة يقفزون فوق واقع الإختلاف المُعاش، بتعدده وتنوعه، بتعقيده والتباساته، بحركته وصيرورته،. وهذا هو الجانب التنويري في تناول المشكلة: كشف العوائق والموانع كما تجسدت في التهويمات القومية والتماهيات المستحيلة والأصول الخرافية

والهويات الإصطفائية والعقليات الجامدة والمثالات الخاوية أو المجردة، وسواها من الممارسات الفكرية التي أسهمت في تلغيم مشاريع الوحدة على الصعيد القومي أو مشاريع التوحيد على الصعيد الديني.

أما الجانب الثالث، فيتجسد في إعادة صياغة مفهوم الوحدة على نحو يتجاوز إمبريالية المعنى وقوقعة الهوية وإرهاب الأصل وبساطة الهوية وهشاشة المقولة، بقدر ما يفتح المجال لاجتراح سياسة فكرية من مفرداتها: عقلية مرنة ومفتوحة، لغة متحركة ومتموجة، هوية مطعمة هي دوماً قيد الإنجاز والتشكل، فكر تعددي وتركيبي، عقل تواصلي وتداولي، منطق تحويلي وتوليدي. والتمرس بمثل هذه السياسة، يجعلنا نقر بالإختلاف الواقع، وننطلق منه لإجراء الحوار وتشكيل الإتحاد. إذ الوحدة لا تقوم على إلغاء الإختلاف، بل تبنى بالإشتغال عليه، بحيث يسعى الواحد إلى التغير عما هو عليه، بقدر مايسهم بتغيير من يختلف عنه، بالعمل المشترك على خلق صيغ للتعايش والتجاور، أو بيئات للتحاور والتفاهم، أو أسواق للتبادل والتداول، أو مساحات للتلاقح والتفاعل.

هذا شأن الوحدة النابضة والغنية بتنوع أهلها وحيويتهم الخلاقة. إنها تنطلق من الإختلاف وتُصنع بالعمل على تصريفه وإستثماره في الأعمال والمنجزات. بهذا المعنى لا يجتمع الواحد مع الآخر لكي يتطابق معه، بل لكي يفيد منه ويغتني به، أو لكي يتقن معه فن العيش بوصفه مختلفاً أو شريكاً.

بذلك يتغير فهمنا لمسألة الوحدة كما تتغير علاقتنا بها. فالوحدة لا تفشل لأن الناس يركزون على الفروقات ويتناسون الأمور الجامعة. بالعكس، إنها تفشل بقدر ما يتناسى أهلها الاختلافات أو يفكرون بإزالتها وإلغائها أو لا يحسنون إدارتها واستثمارها، على ما يتعامل معها الذين

يفكرون بمنطق المماهاة والمطابقة. مثل هذا المنطق الحصري يقوض الوحدة، لأن مآله إما استبعاد الناس بعضهم لبعض أو محاولة الواحد استعباد الآخرين لكي يكونوا على شاكلته أو آلة له أو نسخة عنه، على ما هو شأن الوحدات الفقيرة أو الملغمة. وهكذا تُصنع الوحدة بمنطق علائقي تحويلي أكثر مما تصنع بمنطق ماهوي جامد.

* الحداثة ومأزقها

هذا مثال يبين كيف أن التفكيك هو تشخيص وتنوير، بقدر ما هو تحرير يسهم في صنع إمكانات للفكر والعمل بكشف المسكوت عنه وتذليل الممتنع. ولذا ليس التفكيك تخريباً للواقع أو تقويضاً للمعنى. بالعكس: إنه قراءة في محنة المعنى وأنقاض الواقع، كما تجسد ذلك في الإختلافات الوحشية والنزاعات الدموية، تحت شعارات الوحدة أو التوحيد.

يمكن إيراد أمثلة أخرى تتعلق بنقد الحداثة التي تتداعى عناوينها تحت ضربات الوقائع وعلى أرض المعايشات. والتفكيك هو أولاً قراءة في المأزق الوجودي والحضاري: فبعد قرون من مشاريع الإستنارة وبرامج العقلنة والدعوات إلى التحرر والسلام والمساواة واحترام حقوق الإنسان، يفاجئنا اللامعقول والتوحش والإرهاب والإستئصال العنصري والمزيد من التسلط والتفاوت، فضلاً عن آفات التصحر والتلوث.

والتفكيك هو ثانياً كشف ما حجبته مشاريع التحديث وتأسست عليه، من الأنظمة الأحادية والمعايير الأعتباطية أو المزاعم النخبوية والعقليات المركزية أو الثنائيات الخانقة والقوالب الضيقة أو االمناطق المعتمة والشبكات السلطوية، فضلاً عن التشبيحات المثالية والتعاملات الخرافية أو التقديسية وسواها من الممارسات والآليات والنزعات التي اسهمت في تفجير الحداثة العقلية. وتلك هي ثمرة تقديس العقل والتعامل معه بصورة

غير معقولة: أن تجتاحنا اللامعقولات من حيث لا نعقل ولا نتوقع، بقدر ما نعتقد أن علاقتنا مع الواقع والحقيقة أو مع ذواتنا وأفكارنا، تتأسس على المطابقة والتيقن أو على القبض والتملك أو على البداهة الأولى والمعاني الأصلية، أو على المبادئ الجوهرية والثابتة.

والخروج من المأزق يحمل على النظر إلى عتمة التجارب وكثافة المفاهيم أو إلى محجوبات الخطاب وطيات الأفكار، بقدر ما يقوم على فضح مزاعم العقل المحض والفكر المحض أو العقلانية الصرفة، وسواها من الإدعاءات التي يتوهم أصحابها أن بوسعهم طرد وساوس الهوى وشياطين الرغبة أو السيطرة على أليات الخطاب ومعاني الكلمات.

والنقد، بما هو تفكيك وتحويل، يبين أن المفهوم يتغذى من كثافته ويبنى على التباسه بقدر ما يستبطن نقيضه أو يستدعيه، كما يبين أن الفكر يتأسس على ما يستبعده ويكبته أو على ما يرجئه ويمتنع عليه، بقدر ما يبيّن أنّ الخطاب يحجب كينونته بالذات، إذ هو يتناسى وقائعيته فيما هو يصف الواقع، أي كونه يخلق حقائق فيما هو يدعي معرفة الحقيقة. وهذا شأن الخطاب لدى الفلاسفة: إنه يتستر على ممارسته بالذات، بقدر ما يقدم نفسه بوصفه خطاب العقل والاستنارة، فيما هو يبنى على تقديس العقل بقدر ما يحجب هوى أصحابه المفرط لنصوصهم وعسكرتهم وراء مقولاتهم ومفاهيمهم. من غير ذلك لا نعرف لماذا نحصد ما نشكو منه أو نصل إلى ما لا نفكر فيه ولا نسعى إليه، ولا نفهم لماذا نعلم بقدر ما نجهل أو نعرف بقدر ما ندمر.

ولا عجب. فالأصل هو الهوى والوهم أو الجهل والنسيان أو السحر والخرافة أو الشقاق والالتباس، وسوى ذلك من أشكال اللامعقول التي هي من وقائع الوجود التي لا سبيل للعقل إلى إلغائها أو تصفيتها، وإنما

الممكن هو فهمها وتسويغها أو ضبطها وبرمجتها أو إدارتها وتسييرها. أما العقل فهو صناعة ومراس بقدر ما هو مكابدة واعتمال بالاشتغال على الذات والرغبات أو على المقولات والسلطات من أجل تحويلها أو التحول عنها.

من هنا تحتاج أنظمة المعارف وصيغ العقلنة إلى الفحص والمراجعة الدائمة لتبيان قصورها وحدودها أو لكشف ما تمارسه من أوجه الحجب والخداع والاستبداد، وبصورة تتيح إعادة بنائها أو صوغها في ضوء التطورات والمستجدات، سواءً في الأحداث أو في الأفكار.

هذا ما يحدث منذ فترة: ثمة طفرات معرفية وانفجارات تقنية وتحولات حضارية لم تعد تفي باستيعابها ووصفها الحداثة المستنفدة ومقولاتها المستهلكة. مما استدعى ابتكار عناوين أو مفاهيم جديدة لقراءتها مثل ما بعد الحداثة وما فوق الحداثة أو مثل النهاية والعولمة.

ولا يعني ذلك تراجعاً عن مكتسبات العقل التنويري، كما يتوهم ويهول عرب كثيرون من أنصار الحداثة المتخلفة والعقلانية الميتة والأميّة الفلسفية والسذاجة التنويرية. بالعكس إن وضع مقولات الحداثة وشعاراتها موضع التشريح والتعرية، يفتح مجالاً خصباً للمساهمة الفعالة في المشهد الفكري الراهن، سواءً بابتكار مفاهيم جديدة لقراءة العالم ومجرياته، أو بتغذية العناوين القديمة بأبعادٍ ومقاصد جديدة.

فما تحصده الحداثة العقلية من المآزق والإخفاقات، يحملنا على تغيير مفهومنا للعقل لإعادة ترتيب علاقته بما لا يعقله، وذلك بتطعيم مفاهيم الأصل والمعسكر أو القوقعة والجوهر أو النظام والمعيار أو الهوية والمطابقة، من خلال فتح الفكر على عالم جديد من المفاهيم كاللعبة والمجازفة أو الوسط والبيئة أو الإجراء والعملية أو الشبكة والموجة أو الشركة والسلعة أو المحاورة والمداولة أو التسوية والمساومة.

ولذا فإن تفكيك أزمة العقل يطلق إمكاناً يتيح لنا التحرر من الكماشة التي يعمل على حشرنا بين فكيها الحداثي التقليدي الذي يحيل علاقته بالحداثة إلى مقولات هشة ومعارف ميتة أو إلى تقليد عقيم ومشاريع مستحيلة، والداعية الأصولي الذي يحيل علاقته بالتراث إلى معارف متحجرة وقيم مستهلكة، أي إلى حداثة عقيمة ومدمرة. فالرهان هو أن نقرأ الآثار والأعمال قراءة حية وخصبة، أو فعالة وراهنة، سواء تعلق الأمر بالتراث القديم أو بالتراث الحديث.

وهكذا يبدو التفكيك في وجهه الآخر، فاعلية فكرية إيجابية وبناءة، إجرائية وفعالة، خصبة ومثمرة. ولا غرابة. فنحن نفكك معنى لنعيد التركيب والتشكيل من جديد، على سبيل الزحزحة والإحالة، أو الصرف والتأويل، أو النسخ والتحوير، أو التوسيع والتطوير، أو الخلق والتوليد وذلك بكشف ما تتأسس عليه الأقوال والأفكار والأفعال، من اللامعقول أو اللامشروع.. هذا شأننا مثلاً مع هويتنا الثقافية: إننا نفكك مقوماتها وبنيتها وهواماتها لكي لا ننسلخ عن تراثنا، بل لكي نفهم وقائع عجزنا ونخرج من مأزقنا باجتراح إمكانات تتيح إعادة البناء والصياغة. وهذا أيضاً شأننا مع هويتنا البشرية. إننا نفكك مقوماتها ومثالاتها وأطيافها لكي نفهم وقائع بربريتنا، ونعيد تشكيل هوياتنا بابتكار صيغ وصور أو نماذج وأدوار جديدة.

غير أن بعض الذين يدعون الفلسفة أو الانتساب إلى حقول المعرفة، إنما يخشون على فكرهم من فكرة التفكيك، فيتعاملون مع المصطلح كبعبع ثقافي، غافلين عما للتفكيك من المفاعيل المفهومية والتنويرية. فضلاً عن الذين يخشون منه على هويتهم، فيعتبرونه أداةً غربية مستوردة، فيما ثقافتهم هي غربية ولغتهم أغرب من حيث تراكيبها الرديئة ومصطلحاتها الفجة أو العجماء.

تلك فضيحة من فضائحهم، كما يكشف عنها التفكيك الذي هو تركيب مضاعف. إذ العمل التفكيكي يبين كيف أن الكلام الذي لا يرى في التفكيك سوى التغريب هو خطاب مفرط في غربيته، كما يبين كيف أن الخطاب الذي لا يرى سوى الهدم في التفكيك هو خطاب يمعن في تقويض المعنى أو يجسد خراب المعنى. والتفكيك إذ يكشف ذلك، يشرع في الوقت نفسه الأبواب أمام نشاط الفكر بقدر ما يفكك آليات العجز من الموانع والعوائق، ويعيد تركيب الواقع بقدر ما يخلق تشكيلات خطابية ووقائع معرفية تتغير معها جغرافية المعنى وعلاقات القوة.

لا مراء أن التفكيك كما نمارسه في العالم العربي قد تشكل بالإفادة من الانعطافة التي شهدتها علوم اللغة ومن الطفرات المعرفية التي تجسدت في الحركة البنوية وعند فلاسفة الحفر والاختلاف والتفكيك ممن افتتحوا آفاقاً جديدة للتفكير عبر نقد الحداثة. وللتفكيك جذوره في الثقافة العربية عند الذين اقتحموا مناطق المسكوت عنه أو العصي على التناول والفهم، كما نجد عند ابن عربي بشكل خاص.

وإذا كان أحدنا قد أفاد من هذه الموروثات والمنجزات، فإنه يحاول بذلك أن يعمل بخصوصيته أو أن يتقن عمله، بقراءة أعمال غيره أو الذين سبقوه. والذين نقرأهم بشغف ومتعة، يؤثّرون فينا بقدر ما نحيي أعمالهم، ويسهمون في صنع أفكارنا بقدر ما نعيد تصنيع أفكارهم، من خلال لغتنا وبيئاتنا الثقافية، أو من خلال مشكلاتنا ورهاناتنا الوجودية والحضارية، أو من خلال تجاربنا ومعاناتنا التي تفتح أبواب المعنى، لاجتراحه أو لرأبه ولأمه، أو لنسخه وتحويله. فلا تفكيك من غير تركيب، والتركيب هو خلق وتوليد، بقدر ما هو صرف وتحويل. من هنا كان مصطلح المنطق التحويلي عنواناً من عناوين لأعمالي الفكرية وتوجهاتي النقدية.

والتحويل يعني أن لا شيء مما يحدث أو يقع يُلغى أو يبقى على ما هو عليه، كما يعني استحالة التطابق بين شيء وشيء. الممكن، في الشأن البشري، هو تغيير المفاهيم والمعايير أو الأدوات والوسائل، لتحويل علاقتنا بالأشياء وعلاقاتها فيما بينها، على ما يحدث ويتشكل الآن، أو على ما نتحول ونتغير، وذلك حيث ننتقل إلى عصر جديد من عصور الكائن يتغير معه العالم ببنيته وخريطته، بقواه وفعالياته، بأفكاره وقيمه.

وهذا معنى من معاني التفكيك والنهاية وما بعد الحداثة، وسواها من المصطلحات التي يقف أمامها مذعورين الذين تختم على فكرهم الأسماء والشعارات وتستعمر عقولهم النماذج والأطياف الحديثة. ولا عجب أن تكون النتيجة حداثة ميتة ومفاهيم خاوية، وأن يكون المال قيماً منتهكة ونضالات فاشلة.

خاتمة

الاستراتيجية التداولية

الاستراتيجية التداولية

أخلص في هذه الخاتمة إلى ما يمكن أن يتأدّى عن الاستراتيجية النقدية التي استُخدمت أو تبلورت في القراءات السالفة، والتي تستثمر المنجز التفكيكي، رؤية ومنهجاً، ولكن بإدراجه في سياق مختلف أو في بناء مغاير، بما يختلف عن التفكيك ويتجاور معه، أو يسبقه ويتعداه، وذلك بحسب المنطق التحويلي ومن منظور العقل التداولي.

والرهان في هذه الاستراتيجية هو أثرها ومفاعيلها في الإضاءة والتعرية أو في الاشتقاق والاختراق أو في التخطي والتركيب أو في البناء والإنماء، وذلك من غير وجه:

1 ـ فك الوصاية الحصرية التي تمارس على العقول والنصوص أو على الأجساد والنفوس بعقلية الألوهة والقداسة أو الصفوة والنخبة، ما دام لا أحد يمتلك في النهاية مفاتيح الحقيقة والهداية والسعادة؛ ولذا فمشكلة البشرية هي في ممارسة التقديس والتعبد للقضية أو الهوية أو الشخصية؛ مما يعني الاعتراف بأننا كائنات تتصف بالجهل والنسيان والتناهي والهشاشة، بقدر ما تخضع للتغير والتبدل، أو ننسج من الالتباس والتوتر أو

الشقاق والتعارض. من غير ذلك، لا نعمل إلا على تلغيم ما ندّعيه أو تدمير ما ندعو إليه من القيم والمشاريع[1].

2 ـ التعامل مع العقائد والمذاهب، على اختلاف المرجعيات وتعددها، لا كحقائق مطلقة أو سجون عقائدية أو أصنام نظرية، بل كخبرات وتجارب تشكل أدوات أو حقولاً للنظر والتفكر أو للتعقل والتدبر. فالأفكار هي طاقاتها الحية والمتحولة، بما تفتحه من المخارج والأبواب أو الآفاق والفرص، على سبيل الإغناء والتوسيع أو التعديل والتطوير. ولذا فالأولى والأغنى والأقوى أن تعامل الكتب والتراثات كخبرات أو كرؤوس أموال، لصرفها وتحويلها أو لتشغيلها واستثمارها. أما التعامل معها كسلطات مقدسة أو كحقائق متعالية، فمآله انتهاكها الدائم على أرض الواقع اليومي والمحايث.

3 ـ ما يملكه البشر من التصورات والقناعات، سواء كانت الأصول دينية أم عقلية، تتعلق باللّه والشريعة أم بالحرية والديموقراطية، هي من حيث علاقتها بالواقع مجرد وجهات نظر أو مناهج للعمل؛ وهي من حيث علاقة الناس بعضهم ببعض، بوصفهم نظراء أو شركاء، مجرد اقتراحات للحوار والمباحثة يجري العمل عليها لتحويلها إلى مساحات وأطر أو صيغ للتواصل والتعايش أو للتبادل والتضامن. الأمر الذي يعني تجاوز ثنائيات الإيمان والإلحاد أو الاستقامة والهرطقة أو الخير والشر، بحيث تنسج

---

(1) هذا ما تفضحه الاستراتيجية النقدية بفاعليتها التنويرية لدى النخب الثقافية التي تمارس الوصاية على القيم العامة والعناوين الوجودية المتعلقة بالحقيقة والأصل والمعنى. والحصيلة هي أنهم يرفعون شعارات أو يسيرون وراء مشاريع لا يقدرون على الوفاء بمتطلباتها أو يجهلون مقتضياتها، بأحاديثهم الفكرية وعقلياتهم النرجسية وتصنيفاتهم العنصرية وحلولهم الطوباوية المستحيلة، مما يؤول إلى تلغيمهم القضايا أو إلى خسارتها وتدمير معانيها، على ما ترجمت مشاريع التحرير السياسي والاجتماعي، وعلى ما تترجم برامج الحكومات الدينية والشرعية؛ وتلك هي المفارقة الفاضحة: حماة القضايا هم أعداؤها.

العلاقات بين الهويات والجماعات على الإنصات والتعلم والإفادة بصورة متبادلة.

4 ـ كسر المنطق الأحادي في التفسير والتعبير والتمثيل، لفتح التجربة الوجودية والعمل البشري، نظراً وممارسة، قولاً وفعلاً، على تعددية النموذج والمعيار أو المنهج والأسلوب أو الرأي والصوت أو المرجع والقطب أو البرنامج والحزب... الأمر الذي يعني التمرس بسياسة الاعتراف والتخلي عن مفردات التكفير والتخوين للمختلف والآخر أو عن استراتيجية الاستبعاد والإقصاء للمعارض والخارج.

5 ـ الاقتناع بوهم البحث عن الحلول القصوى والنهائية الصادرة عن عقلية طوباوية، استبدادية أو إرهابية. فمنبع الإرهاب هو تعلق الواحد بمبدأ أوحد، أو اعتقاده بوجود حل أقصى، أو ادعاؤه بأنه، وحده دون سواه، يمتلك الحل الوحيد ويقدر على تنفيذه. مما يعني العمل على اجتراح المعالجات وتركيب الحلول بلغة المداولة والشراكة والتسوية.

6 ـ ليس لأحد أن يدعي الوقوف على المعلوم بالضرورة في الكتب والنصوص، ما دام النص، أكان دينياً أم فلسفياً، ينفتح على غير قراءة ويقبل غير تفسير أو شرح. بهذا المعنى ليست النصوص الدينية ملكاً لأحد أو لجماعة من دون سواها، كما تحاول احتكارها الأصوليات بتفاسيرها الأحادية ووكالاتها الحصرية. وإنما هي برسم من يحسن قراءتها[1]

(1) هذا شأن التوراة والإنجيل والقرآن، وسواها من المرجعيات العقائدية والكتب الدينية. إنها تشكل إمكانات مفتوحة للقراءة أمام جميع الناس. وأما الذين يدعون القبض على معناها ويمارسون الوصاية على شؤونها أو الدفاع عنها، أو احتكار مشروعية قراءتها، بصورة أحادية حصرية، هم الذين يعملون على انتهاكها وطعنها وتقويض معانيها، بقدر ما يترجمونها مسخاً وفقراً أو انغلاقاً وتعصباً أو إرهاباً وخراباً. وهذا شأن الذين سعوا إلى احتكار قيم العقلانية والحرية والتقدم، فإذا النتيجة عقلانيات قاصرة وعقول مفخخة، أو أنظمة استبدادية يزداد معها التخلف والفقر والفساد والاستبداد.

وترجمتها معرفة ثمينة أو قيماً ملائمة أو أعمالاً مفيدة، شأنها بذلك شأن الكتب الأخرى الأسطورية والأدبية والفلسفية.

7 ـ ليس لأحد أن يدعي بأنه صاحب صفة إلٰهية أو رسولية، أيًا كان الشعار والمرجع، ما دام لا أحد يمتلك مفاتيح الحقيقة أو يتصف بالقداسة والعصمة. الأمر الذي يعني بأنه لا أحد يملك سلطة استثنائية، في ما يتعلق بالقضايا العامة، بقدر ما يحمل على التخلي عن الادعاء بامتلاك الحلول القصوى أو الأجوبة النهائية، كي لا تترجم العناوين والمشاريع بأضدادها أو ترتد على أصحابها، كما تشهد التجارب مع شعارات الحكومة الدينية أو مع أصحاب المهمات الإلٰهية والمشاريع الشمولية[1].

8 ـ ليس لأحد أن يدعي بأنه يجسد مثالات الحرية والعدالة والمساواة والتقدم. ولذا فمن الوهم والخداع أن يعتقد صاحب المبادرة أو المشروع، أيًا كان مستوى وعيه، بأنه ينوب مناب غيره في قضيته، أو في ما يفهمه من معنى الحرية، أو في أن يزعم بأنه أكثر ديموقراطية أو عدالة من سواه. فالقيم العامة ليست حقائق نهائية أو نماذج جاهزة، وإنما هي علاقات تتشكل وتبنى باستمرار في أتون التجارب وفي سياق تحولاتها المرتقبة.

ومن نَحْسبنا أكثر منه تحرراً أو من نعده غير متحرر، قد يقوض مشروع الحرية، أو بالعكس قد تتغذى من تجربته فكرة الحرية. ولا عجب فالحياة تتغذى وتنمو من طبقاتها المهمشة أو عوالمها السفلية أو مناطقها

(1) هذا مآل الشعارات القصوى لدى الذين يدعون امتلاك أجوبة شمولية وحاسمة للمشكلات والأزمات، أو الذين يخلعون الصفات القدسية على السياسات والاستراتيجيات، كما يتجسم ذلك في شعارات الحاكمية الإلٰهية أو الإسلام هو الحل لدى دعاة الأسلمة، أو كما يتجسم لدى الإنجيليين الجدد الذين يقدمون أنفسهم، على غرار الإسلاميين الأصوليين، بوصفهم أصحاب مهمة إلٰهية. والنتيجة هي المزيد من العنف الرمزي أو المادي واستباحة المقدسات والمتعاليات سواء من قبل مجانين الله أو مجانين المسيح.

المجهولة. فالأحرى إذن أن نقر بأننا أقل مما ندعي من حيث علاقتنا بالقيم السياسية والمجتمعية، لكي نتعامل مع التغيير بوصفه بناءً مشتركاً وعملاً تداولياً، بقدر ما هو حصيلة ما يجري في الفضاء الاجتماعي من التحولات الخلاقة والتأثيرات المتبادلة.

9 ـ اجتراح سياسة جديدة في إدارة الهويات بصفتها صيرورة علاقاتها ونِسبها المختلفة أو المتعارضة مع الأصل والنص أو مع الذاكرة والجماعة، بقدر ما هي كيانات لا تقوم بذاتها بل بتوسط الغير والاعتماد عليه بصورة متبادلة. فالهوية عندما تمارس بصفتها ما يثبت على حاله وينغلق على ذاته أو ما يتماهى مع أصله وينشد إلى ماضيه، تنتج العجز والفقر والتراجع، أو الاستبداد والإلغاء، بقدر ما تؤول إلى تدمير صيغ التعايش بين أهلها من جهة، ثم بينها وبين الآخرين من جهة أخرى.

فالأحرى أن تمارس الهوية كتوجه وجودي مفتوح أو كمشروع لا يكتمل، بل يبقى قيد التحقق والتشكل، وبصورة يتجدد معها المعنى بمقولاته وأطره ومعاييره ومؤسسات تداوله. ولذا فالهوية الغنية والقوية هي التي تُصْرف أو تصرّف على نحو تعددي، ديناميكي، تركيبي، تداولي. فكيف ونحن نندرج اليوم في عصر الأشياء واللغات والرموز والثقافات العابرة للقارات والمجتمعات، وذلك حيث تتشكل هويات مرنة، مفتوحة، هجينة، مركبّة، متحولة. مما يعني التخلي عن الوهم القاتل الذي يزرعه في العقول منظّرو الصدام الحضاري ودعاة النقاء الثقافي وأمراء الجهاد الأصولي.

10 ـ ليس لأحد أن يحتكر المشروعية أو المصداقية، تحت أي شعار كان، ما دام لا أحد يقدر على امتلاك الحقيقة أو التماهي مع الأصل أو القبض على معنى النص. الأمر الذي يعني التوقف عن التعامل مع المشروعية كحق مطلق، ما ورائي أو لاهوتي أو أمبريالي، يمارسه زعيم أوحد أو ينفرد به قائد مرشد أو تستحوذ عليه نخبة أو صفوة.

وكل ذلك يعني أن المشروعية، من حيث هي علاقة مع المعنى والحقيقة والقيمة والهوية، هي مراس وتجاوز، أو تركيب وبناء، لصيغ وأطر وقواعد يشارك فيها كل من يساهم في إنتاج المعرفة والقيمة والخدمة والثروة والسلطة، من جانب كل الفاعلين الاجتماعيين، بمن فيهم من نظنهم غير فاعلين، فيما هم يفعلون أكثر مما نحسب؛ وخاصة من نتعامل معهم بوصفهم مغمورين أو مهمشين، وكل من لا نقر بمشروعيتهم أو من ندعي تمثيلهم والدفاع عن مصالحهم، ولكن على حسابهم بهدر حقوقهم وسلب حرياتهم.

وإذا كان ثمة حق عام تمتلكه الشرعية السياسية والقانونية للدولة أو للهيئات الدولية، فهي محصلة الأنشطة والفاعليات لكل القوى والمشروعيات على تعددها واختلافها أو على تعارضها وتفاعلها، سواء على صعيد دولة ومجتمع أو على الساحة العالمية.

11 ـ إذا كانت المشروعية هي ثمرة الشراكة بين القوى المتعددة والمختلفة، فإن المسؤولية هي مشتركة بين جميع الفاعلين البشريين، أفراداً ومجموعات، خاصة اليوم حيث التداخل والتشابك في المصالح والمصائر في عصر الاعتماد المتبادل.

والمسؤولية المشتركة تعني، بلغة العقل التداولي، أن الجميع يشاركون في أعمال الإنماء والبناء والازدهار، بقدر ما هم مسؤولون عما يحدث من فساد واستبداد أو رعب وخراب، كل في مجاله وبحسب أدائه، المستبد بطغيانه وتسلطه، أو القاصر بعجزه وفقره، أو الإرهابي بوحدانيته وتطرفه، أو المتكالب باستغلاله وجشعه، أو الملوث للبيئة بطيشه وحمقه. . .

وهكذا كل واحد يُسأل بقدر ما يَسأل نفسه أو يعمل على نفسه للخروج من مأزقه واجتراح معجزته، بما يقدر على خلقه وابتكاره. فالخلق

هو جواز المرور إلى العالم. به يثبت المرء جدارته ويمارس حضوره، عبر المشاركة في صناعة الحياة وفي صوغ المصائر. ومن لا يخلق أو يبتكر في مجال من المجالات لن يكون له قسطه أو رصيده أو حسابه وسَطَ المشهد وعلى مأدبة الأمم. ومن هنا قولي: أنا أخلق إذن أنا أكون.

مما يعني الانخراط في مراس وجودي مغاير بحيث نشتغل على هوياتنا على سبيل التقى والتواضع والاعتراف بالدونية من أجل العمل على تجديد أشكال المشروعية البشرية، عبر أعمال النقد والمراجعة والمحاسبة، وبصورة تؤول بالواحد إلى كسر نرجسيته وزحزحته عن مركزيته لفتح خطوط التواصل والتبادل مع الآخر، بعد أن أصبح الكل يقيم في فضاء حضاري كوكبي تعمل فيه الأبجدية الرقمية والشبكات السبرانية على تقريب الناس بعضهم من بعضهم، وربط مصائرهم بعضهم ببعض أكثر من أي يوم مضى، بل أكثر مما يحسبون.

وهكذا أصبح الآخر شطرنا وشريكنا الذي لا انفكاك لنا عنه؛ فالأجدى والأسلم أن نتقن لغة التداول معه، في شأننا البشري أو الكوكبي أو الأرضي المشترك، بعيداً عن منطق الاستبعاد والانفراد والصدام، كي لا يتحول إلى لغم ينفجر، على نحو يدمر الذات والغير معاً.

12 ـ هذا هو مآل الاستراتيجية النقدية على المستوى المجتمعي أو الثقافي في هذه الأزمنة الفائقة: أن تترجم إلى فاعلية تداولية بفكر تركيبي ومنطق تحويلي ووسط كوكبي وفضاء كوني. فالفكرة الخصبة والخلاقة ليست هي التي تصح بذاتها[1]، وإنما هي قدرتها على خلق مجالها، بقدر

(1) حتى العقيدة الدينية ليست مبدأ مجرداً أو محضاً يصح بذاته أو نؤمن به لذاته، وإنما لها ما يقابلها بقدر ما يجري التعامل معها بلغة المبادلة. فالذي يؤمن ليتقي الله أو ليرتدع بالعقل، يفعل ذلك بصورة مؤقتة، على أمل الفوز بجنة الفردوس. مما يعني أن الإيمان والدين والعقل، هي أوهام أو أعراض أو أدوات، وأن الأصل هو الرغبة والهوى والمتعة.

ما هي طاقتها على التحويل والتغيير. فالأحرى التحرر من أساطير الحقيقة الثابتة والهوية الصافية أو الحق المقدس والمعنى الأمبريالي أو الأمر الجازم والحل الأقصى، حتى لا نحصد المزيد من المساوئ والمآسي والكوارث، فساداً واستبداداً أو فقراً وخراباً أو إرهاباً ودماراً.

فما دام المعطى الوجودي في تغير دائم، والمعنى يختلف ويتعدد، وما دامت الحقيقة هي ما نقدر على خلقه، والهوية هي ما نحسن أداءه أو ننخرط في تغييره، فالمشروعية تصبح بنت الشراكة والمداولة والمبادلة، بقدر ما تكون المعالجات ثمرة اتفاقات وتسويات أو مساومات دائمة. ولذا فإن محاولات احتكار المشروعية وممارسة الوصاية الأحادية، باسم هذا الشعار أو ذاك، مآلها التشبيح والسطو والاعتداء على المجال العمومي أو على الشأن الكوكبي، لممارسة العنف، الرمزي أو المادي، بصورة غير مشروعة، استبدادية أو بربرية.

لنحسن قراءة المجريات والتحولات، بعيداً عن منطق القبض والتيقن والتحكم: يبدو أننا دخلنا في زمن أخذت تتزعزع فيه السيادة التامة والسلطة القصوى والهوية الآمنة أو المستقرة. فلم يعد بوسع أحد بعد اليوم أن يقبض على الأمر، لا على نفسه ولا في منزله، لا في شركته ولا على ساحته، لا في مجتمعه ولا في العالم. الأحرى أن نتدرب على القناعة بأن الحلول والمعالجات باتت نسبية، غير مكتملة، مؤقتة، هذا إذا لم نصل إلى زمن أنصاف الحلول وأشباهها. مما يعني أن إدارة الأشياء والكلمات أو القضايا والمصالح تحتاج إلى أشكال أو أنماط من الثقافة والعقلانية تأخذ بعين الاعتبار ما هو نسبي وعرضي ومحدود ومتغير وزائل.

الفهرس

للمؤلف

1 ـ التأويل والحقيقة، دار التنوير، طبعة ثانية، 1995.

2 ـ مداخلات، دار الحداثة، 1985.

3 ـ الحب والفناء، دار المناهل، 1990.

4 ـ لعبة المعنى، المركز الثقافي العربي، 1991.

5 ـ نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، طبعة رابعة، 2005.

6 ـ الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، ط رابعة، 2005.

7 ـ أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، 1994.

8 ـ خطاب الهوية، سيرة فكرية، دار الكنوز الأدبية، 1996.

9 ـ أوهام النخبة، أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، طبعة ثالثة، 2004.

10 ـ الاستلاب والارتداد، المركز الثقافي العربي، 1997.

11 ـ الفكر والحدث، دار الكنوز الأدبية، 1997.

12 ـ الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، 1998.

13 ـ حديث النهايات، فتوحات العولمة ومأزق الهوية، المركز الثقافي العربي، طبعة ثانية، 2004.

14 ـ الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، المركز الثقافي العربي، 2001.

15 ـ أصنام النظرية وأطياف الحرية، المركز الثقافي العربي، 2001.

16 ـ العالم ومأزقه، نحو عقل تداولي، المركز الثقافي العربي، 2002.

17 ـ أزمنة الحداثة الفائقة، المركز الثقافي العربي، 2005.

18 ـ الإنسان الأدنى، أمراض الدين وأعطال الحداثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 20005.

THUS I READ POSTDECONSTRUCTION

دراسات STUDIES



هكذا أقرأ ما بعد التفكيك

هذه القراءات في النصوص والأحداث وما يتردّد بينهما، تشهد على التغيير الّذي طرأ على مصطلح القراءة سواء من حيث نطاقه أو من حيث مفهومه.

من حيث النطاق، لم يعد المصطلح يقتصر على القراءة في الكتب والنصوص، كما يجري تداوله لدى الكتّاب والنقّاد، بل تعدّى ذلك إلى القراءة في المجريات والتطوّرات على أرض الواقع، ولذا أصبح المصطلح يتردّد لدى الساسة والخبراء وأصحاب العقول الاستراتيجيّة.

من حيث المفهوم، أصبح فعل القراءة يتعدّى معرفة الحقيقة، بمعنى أنّه لم يعد مجرّد وصف أو كشف أو اطّلاع على الخلائق والحقائق والمقاصد باسم مبدأ غائب أو معنى مستتر، بقدر ما أصبح مشاركة في لعبة الخلق، باختراع الأسماء، أو اجتراح الدلالات، أو خلق الوقائع الّتي تتغيّر معها سلاسل الإحالة وخرائط الإدراك أو حسابات العقل وعلاقات القوّة.

ومؤدّى هذه الاستراتيجيّة الفكريّة، الّتي تستثمر منهج التفكيك وما قبله وما بعده، هو أوّلاً انكسار أسطورة القبض أو التيقّن و التحكّم، فمن يقرأ في كتاب العالم أو في نصوص الغير لا يقبض على حقائق الأشياء، أو يسيطر على معاني الكلمات، بل يبتكر ويعيد التركيب والبناء، صرفاً وتحويلاً، إذ مع كلّ قراءة منتجة وفعّالة، يتغيّر المعطى أو المقروء، سواء من حيث دلالاته وأثره، أو من حيث الصور والأساطير الّتي نصنعها لمؤلّفه أو لفاعله، ولذا جاء عنوان الكتاب: هكذا أقرأ.

والمؤدّى ثانياً لهذه الاستراتيجيّة النقديّة، الّتي تعمل بمقتضى المنطق التحويليّ، هو انفكاك الوصاية الحصريّة على شؤون الحقيقة والسعادة والهويّة، للتعامل مع القضايا والعناوين بلغة العقل التداوليّ، بحيث تبنى المشروعيّة أو تُقرّ بصفتها حصيلة النشاطات والمناقشات والتبادلات في مجمل الفضاء الاجتماعيّ بمختلف حقوله وقطاعاته وفاعليّاته.

ISBN 9953-36-807-4

